

Ewa OSEK\*

## HYMNY PROKŁOSA: FILOZOFIA I KULT

„τὸ ἐν πολλὰ κρυφίως καὶ τὸ ἠνωμένον”  
 „Jedność w tajemny sposób staje się wielością, a potem znowu jednością”<sup>1</sup>.

## WSTĘP

Spośród licznych hymnów późnego neoplatonika Proklosa (412-485) tradycja przechowała zaledwie siedem<sup>2</sup>, których polski przekład Czytelnik znajdzie w dalszej części niniejszego artykułu. Być może kompozycją tegoż autora jest także homerycki hymn ósmy do Aresa i *Hymn do Boga* przypisywany Grzegorzowi z Nazjanzu<sup>3</sup>. Poezje te, mające ewidentny związek z dawnym kultem pogańskim, budziły żywe zainteresowanie w kręgu odrodzonej we Florencji Akademii Platońskiej (1439-1492). Fascynował się nimi bizantyński neoplatonik i neopoganin Gemistos Plethon (1355-1454), znany Europie zachodniej z otwartych wykładów we Florencji w 1438 roku. Czytywał je i tłumaczył na język łaciński Marsilio Ficino (1433-1499), lecz z obawy przed inkwizycją nie zdecydował się na ich publikację<sup>4</sup>. Obecnie dysponujemy szeregiem przekładów na języki nowożytnie z wyjątkiem polskiego, a także wachlarzem wnikliwych opracowań,

\* Dr Ewa Osek – adiunkt w Katedrze Języka i Literatury Greckiej Późnego Antyku w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: ewaosek@wp.pl.

<sup>1</sup> Proclus, *Theologia Platonica* III 14, ed. H.D. Saffrey – L.G. Westerink: Proclus, *Théologie platonicienne*, I-VI, Paris 1968-1997, Les Belles Lettres, tutaj: III 52, 7-8 (poszczególne cyfry oznaczają tom, stronę i wiersze w cytowanej edycji). Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekłady pochodzą od autorki [E.O.].

<sup>2</sup> Por. Proclus, *Hymni*, ed. E. Vogt: *Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices*, Wiesbaden 1957, Harrassowitz.

<sup>3</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* I 1, 29, PG 37, 507A-508A = Proclus, *Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica, accedit hymnus in deum Platonius*, ed. A. Iahnus, Halis Saxonum 1891, Pfeffer, 49, zob. także M.L. West, *The Eighth Homeric Hymn and Proclus*, CQ 20 (1970) 300-304; M. Sicherl, *Ein Neuplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz*, w: *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine studies presented to Leendert G. Westerink at 75*, ed. J. Duffy – J. Peradotto, Buffalo 1988, Arethusa, 61-83.

<sup>4</sup> Por. I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne: oracles chaldaïques, hymnes orphiques, hymnes de Proclus*, Firenze 1987, Olschki.

z których najbardziej cenionym jest monumentalne studium holenderskiego uczonego Robberta M. Van den Berga<sup>5</sup>.

Przed przystąpieniem do prezentacji tych utworów należy postawić następujące pytania badawcze: (1) do jakich wzorców literackich nawiązał autor, (2) jaki był cel kompozycji hymnów i (3) skąd pochodzą bogowie – Helios, Afrodyta, Muzy, Matka Bogów, Hekate, Janus i Atena – wymieniani jako adresaci. Odpowiedź na powyższe pytania nie jest prosta, mimo że trudno narzekać na brak źródeł. Sam Proklos, diadoch Akademii Platońskiej przez prawie półwiecze (437-485), pisywał traktaty teologiczne, a w swoich filozoficznych pismach uwielbiał dywagować na tematy religijne, a nawet cytować spore fragmenty autentycznych tekstów kultowych. Ponadto zachowała się w całości obszerna hagiografia *Proklos albo o szczęściu pióra Marinosa z Neapolis*<sup>6</sup> w Samarii, następcy Proklosa w latach 485-490, oraz spore fragmenty *Żywota Izydora* lub *Historii filozofii*, skomponowanego przez Damascjusza<sup>7</sup>, ostatniemu diadocha Akademii w latach 515-529, czyli bezpośrednio przed zamknięciem tej instytucji przez cesarza Justyniana.

**1. Inspiracje.** Pytanie o wzorce literackie tak odczytanego autora nie należy do łatwych. Trzeba bowiem brać pod uwagę nie tylko pieśni znane szerokiej publiczności, takie jak *Hymny homeryckie*<sup>8</sup>, lecz także bardziej ezoteryczne teksty, recytowane w zamkniętych kręgach ostatnich wyznawców kultów pogańskich i filozofów neoplatońskich. Mam na myśli przede wszystkim utwory z II wieku po Chr. i wcześniejsze: heksametryczne *Rapsodie orfickie*<sup>9</sup>, orficki hymn do Heliosa<sup>10</sup>, inne hymny orfickie, niestety źle zachowane<sup>11</sup>, *Hymny orfickie* towarzyszące ofiarom dla siedemdziesięciu bogów podczas inicjacji w misteria orfickie<sup>12</sup>, pieśni Mezomedesa z Krety w bardziej skomplikowanych miarach metrycznych i przeznaczone do śpiewu z akompaniamentem

<sup>5</sup> Por. R.M. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, Leiden 2001, Brill.

<sup>6</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli*, ed. R. Masullo: Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, Napoli 1985, Auria.

<sup>7</sup> Por. Damascius, *Vita Isidori*, ed. C. Zintzen: *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim 1967, Olms.

<sup>8</sup> Por. *Hymni Homerici*, ed. H.G. Evelyn-White, *The Homeric Hymns and Homerica*, w: *Hesiod*, Cambridge MA 1914, Loeb, 285-463, tłum. W. Appel: *Hymny homeryckie*, Warszawa 2001, Algo.

<sup>9</sup> Wszystkie teksty orfickie cytuję według najnowszego wydania: *Poetae epici Graeci, testimonia et fragmenta*, pars II, fasc. 1-2: *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta* (= OF), ed. A. Bernabé, München 2004-2005, Saur.

<sup>10</sup> Orficki hymn do Heliosa, pochodzący z grecko-egipskiego poematu Βακχικόν, jest starszy niż II wiek, por. OF 538-545.

<sup>11</sup> Por. OF 680-705.

<sup>12</sup> *Hymni Orphici* (= OH) cytuję według wydania: *Inni orfici*, ed. G. Ricciardelli, Milano 2000, tłum. E. Żybert: *Hymny orfickie*, Wrocław 2012, Atut. Przy 78 spośród 87 z nich manuskrypty podają rodzaje ofiar: kadzidło, wonności, styraks, manna i libanomanna (być może kadzidlany granulat), mirra, szafran, potpourri (być może egipska mieszanka o nazwie *kylfi*), libacje z mleka, ziarna z wyjątkiem bobu, mak, zapalona pochodnia.

kitary<sup>13</sup>, oraz *Wyrocznie chaldejskie* w heksametrach – pseudoepigraf Juliana Teurga, chętnie komentowany w szkole neoplatońskiej od czasów Porfiriusza<sup>14</sup>. Duży wpływ na Proklosa wywarli dwaj wcześniejsi neoplatonicy o talentach literackich. Julian Apostata w 362 r. skomponował hymny prozą ku czci Heliosa i Matki Bogów<sup>15</sup>, oraz mit o Heliosie w efektownej prozie azjańskiej<sup>16</sup>. Synezjusz z Cyreny – w jednej osobie znajomy Hypatii z Aleksandrii i biskup Ptolemais w Libii (410-414) – genialnie połączył chrześcijańską teologię trynitarną z *Wyroczniami chaldejskimi* w swoich *Hymnach metrycznych*<sup>17</sup>, ułożonych w dialekcie doryckim i różnych miarach. Współczesny Proklosowi poeta Nonnos z Panopolis wcielił do swojego gigantycznego eposu *Dionysiaka* (48 ksiąg)<sup>18</sup> hymn do Heraklesa Astrochitona<sup>19</sup>, którego treść, a zwłaszcza metrum, tzw. heksametr nonniański, są kompatybilne z *Hymnem* 1. Nie powinno się pomijać popularnych w późnym antyku hymnów magicznych i kultowo-terapeutycznych, o których pewne wyobrażenia dają papyrasy magiczne z Egiptu<sup>20</sup> oraz inskrypcje z Epidauros<sup>21</sup> i Aten<sup>22</sup> – wykute w kamieniu hymny na cześć bogów-uzdrowicieli z informacjami o godzinie, o której dany pean miał być śpiewany przez chór świątynny<sup>23</sup>.

Spośród możliwych wzorców literackich Robbert M. Van Den Berg preferuje *Wyrocznie chaldejskie*, uwzględnia też, aczkolwiek w mniejszym stop-

<sup>13</sup> Por. Mesomedes, *Fragmenta*. Cytuję Mezomedesa według wydania: *Documents of Ancient Greek Music: The Extant Melodies and Fragments* (= DAGM), ed. E. Pöhlmann – M.L. West, Oxford 2001, Clarendon, 92-116.

<sup>14</sup> *Oracula Chaldaica* (= OC) mają, jak dotąd, dwa wydania, w których zastosowano identyczną numerację fragmentów: éd. É. des Places: *Oracles chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1996<sup>3</sup>, Les Belles Lettres; ed. R.D. Majercik: *Julianus the Theurgist: The Chaldean Oracles*, Leiden 1989, Brill.

<sup>15</sup> Por. Julianus, *Orationes* 4(11) i 5(8), ed. W.C. Wright: *The Works of the Emperor Julian*, I, London – New York 1913, Loeb, 353-504.

<sup>16</sup> Por. Julianus, *Oratio* 7, 22, ed. W.C. Wright, s. 130-149, tłum. E. Osek: *Juliana Apostaty mit o Heliosie*, VoxP 30 (2010) nr 55, 477-498.

<sup>17</sup> Por. Synesius Cyrenensis, *Hymni*, éd. C. Lacombrade: *Synésios de Cyrène, Hymnes*, I, Paris 1978, Les Belles Lettres.

<sup>18</sup> Por. Nonnos Panopolitanus, *Dionysiaca*, ed. W.H.D. Rouse, I-III, Cambridge MA 1940, Loeb.

<sup>19</sup> Por. tamże 40, 366-411, ed. Rouse, III, s. 180-183.

<sup>20</sup> Por. *Papyri Graecae Magicae* (= PGM), I-II, ed. K. Preisendanz – A. Henrichs, Stuttgart 1973-1974<sup>2</sup>, Teubner.

<sup>21</sup> Por. *Inscriptiones Graecae* IV<sup>2</sup>: *Inscriptiones Epidauri*, ed. F. Hiller von Gaertringen, Berlin 1929, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

<sup>22</sup> Por. *Inscriptiones Graecae* III<sup>1</sup>: *Inscriptiones Atticae aetatis Romanae*, ed. G. Dittenberger, I, Berlin 1878, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

<sup>23</sup> Hymn do Hygiei (*Inscriptiones Graecae* IV<sup>2</sup> 1, 132) opatrzony jest uwagą: „o pierwszej godzinie” (tj. o szóstej rano), hymn do Pallady (*Inscriptiones Graecae* IV<sup>2</sup> 1, 134) otrzymał adnotację „o trzeciej godzinie” (tj. dziewiątej rano); por. Aelius Aristides, *Hieroi logoi* 1, 30, ed. B. Keil: *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, II, Berlin 1898, Weidmann, 383: „Śniło mi się, że byłem w Świątyni Asklepiosa o świcie, zaszedłszy tam prosto z drogi. Ucieszyłem się, że jest już otwarta. Chłopcy śpiewali ten stary hymn, który zaczyna się tak: *Wysławiam Zeusa najwyszego...*”.

niu, *Hymny homeryckie*, *Hymny orfickie* i Juliana Apostatę<sup>24</sup>. Poza tym uczony ten minimalizuje bądź marginalizuje wpływ *Rapsodii orfickich* i innych fragmentarycznie zachowanych poezji orfickich, hymnów magicznych i Nonnosa, wyklucza Synezjusza z Cyreny z powodu jego konwersji na chrześcijaństwo i przynależności do innego niż Proklos odłamu neoplatonizmu (choć, nawiasem mówiąc, Synezjusz korzystał z literatury chaldejskiej znacznie więcej niż Proklos w *Hymnach*), nieomal zapomina o istnieniu Mezomedesa i całkowicie ignoruje epigraficzne hymny z Epidauros, tudzież wszelkie inne inskrypcje. W rezultacie ogranicza się do jednostronnego ukazania zależności *Hymnów* Proklosa od *Wyroczni chaldejskich* i związanych z nimi komentarzy neoplatońskich. Wykażę niżej, że Van den Berg stawia na „niewłaściwego konia”.

**2. Hymny kultowe.** Nie ulega wątpliwości, że hymny Proklosa miały służyć określonym celom kultowym. Robbert M. Van den Berg argumentuje, że była to teurgia, czyli chaldejska magia, z którą Proklos zapoznał się za pośrednictwem diadocha Plutarcha z Aten (350-432) i jego córki, Asklepiogenei<sup>25</sup>. Filozof sam został teurgiem, a *Wyrocznie chaldejskie* stały się obsesją jego życia<sup>26</sup>.

Niejakie wyobrażenie o tym, czym właściwie była teurgia, mogą dać *Wyrocznie chaldejskie*, zachowane we fragmentach dzięki neoplatonikom, którzy doszukiwali się w nich głębokiej duchowej treści. Tekst *Wyroczni* miał w rękę jeszcze Michał Psellos (1018-1078) i napisał doń komentarz<sup>27</sup>, potem utwór zaginął. Jak można wnosić z fragmentów, teurgia polegała na przywołaniu Hekate, jednej z triady najwyższych bogów chaldejskich, na pomoc w odprawianiu czarów<sup>28</sup>, a także na podporządkowaniu sobie demonów eteru i wiatru<sup>29</sup> oraz psów ziemi, wody i powietrza<sup>30</sup>. Wykonywanie profesji teurga wymagało serii rytuałów oczyszczających, albowiem psy mogły być groźne dla nieczystych<sup>31</sup>.

Znamienne było to, że teurg wzywał Święty Ogień Hekate w peanach i mistycznych hymnach, śpiewanych w uroczystej ciszy<sup>32</sup>, podczas gdy demony ścigał bezceremonialnie na ziemię za pomocą zaklęć, figurek, kamieni, krążków i kul magicznych<sup>33</sup>. Najwyższy z chaldejskiej trójcy, Ojciec, był czczony

<sup>24</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 31-33.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 66-111.

<sup>26</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 26-28, ed. Masullo, s. 81-85.

<sup>27</sup> Por. Michael Psellus, *Expositio in Oracula Chaldaica*, PG 122, 1123A-1149A.

<sup>28</sup> Por. OC 2, 35, 49, 72, 131-133 i 147-148, ed. Majercik, s. 48, 60, 68, 78, 98 i 104.

<sup>29</sup> Por. OC 146, 149-150 i 223, ed. Majercik, s. 104, 106 i 136.

<sup>30</sup> Por. OC 90-91, ed. Majercik, s. 84.

<sup>31</sup> Por. OC 116 i 135, ed. Majercik, s. 92 i 100.

<sup>32</sup> Por. OC 131 i 219, ed. Majercik, s. 98 i 134; zob. też Synesius Cyrenensis, *Hymnus* 1(3), 82-87, éd. C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène*, I: *Hymnes*, Paris 1978, Les Belles Lettres, 47: „Niech milczą zakątki świata, gdy my wnosimy święty hymn, niech schowa się pod ziemię węzów rój”.

<sup>33</sup> Por. OC 206 i 223-224, ed. Majercik, s. 126 i 136.

jeszcze inaczej: hymnem śpiewanym w milczeniu, ofiarą serca. Pięknym przykładem takiego „milczącego” hymnu do Ojca – Pierwszego Ognia jest jeden z tekstów Proklosa skomponowany w artystycznej prozie azjańskiej:

„Wznieśmy hymn do Boga.  
 Porzućmy płynną materię.  
 Idźmy do prawdziwego celu:  
 Upodobnienia do Niego.  
 Poznajmy Pana.  
 Pokochajmy Ojca.  
 Bądźmy posłuszni wezwaniu.  
 Biegnijmy do żaru.  
 Unikajmy zimna.  
 Stańmy się ogniem.  
 Idźmy przez ogień.  
 Droga powrotu jest łatwa.  
 Ojciec wskazuje drogę.  
 Ojciec otwiera drogi ognia,  
 Byśmy nie popłynęli strumieniem Lete”<sup>34</sup>.

Wiadomo od Marinosa, że Proklos praktykował chaldejskie oczyszczenia, miał objawienia bogini Hekate, wróżył z magicznej kuli *στροφάλος*, sprowadzał deszcz za pomocą magicznego krążka *ἕργξ*<sup>35</sup>, produkował amulety ochronne przeciw trzęsieniu ziemi i trzy razy każdego dnia oddawał pokłon słońcu, gdy wschodziło, było w zenicie i zachodziło<sup>36</sup>. Wróćmy teraz do tezy Van den Berga. Czy zachowane hymny Proklosa mogły być hymnami teurgicznymi? Gdyby tak było, ich adresatką powinna być bogini Hekate, zwana

<sup>34</sup> Proclus, *Eclogeae e Proclo de philosophia Chaldaica* 2, ed. Iahnius, s. 2. W tym samym miejscu Proklos pisze: „Hymn do Ojca to nie układ słów ani czynów dokonanie. Ojciec, sam niezniszczalny, nie przyjmuje hymnów zniszczalnych. Nie liczymy na to, że burza pustosłwia czy pozór czynów przez sztukę upiększonych przekona władcę słów prawdziwych. Bóg kocha harmonię, nie potrzebuje pozorów piękna”; zob. także: H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 1978<sup>3</sup> (Nouv. éd. par M. Tardieu), Études Augustiniennes, 491-493.

<sup>35</sup> Na temat magicznych akcesoriów por. R.D. Majercik, *Introduction*, w: Julianus the Theurgist, *The Chaldean Oracles*, s. xxix-xxx; zob. także Michael Psellus, *Expositio in Oracula Chaldaica*, PG 122, 1133A: „Ἐκατικὸς στροφάλος jest to kula ze złota, w środku ma zamknięty szafir, obraca się na rzemieniu z byczej skóry, są na niej wygrawerowane inskrypcje. Teurgowie posługują się nią podczas inkantacji. Takie przedmioty zwykli nazywać ἕργγες, niezależnie od tego, czy mają kształt kuli, trójkąta czy jakkolwiek inny. Obracając się, wydają nieartykułowane dźwięki: zwierzęce, chichoty albo świsty. *Wyrocznie chaldejskie* nauczają, że już sam ruch kuli ma taką moc, że dokonuje inicjacji. Kula nosi nazwę Hekate, ponieważ jest poświęcona tej bogini”; por. OC 206, ed. Majercik, s. 127.

<sup>36</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 18, 22 i 28, ed. Masullo, s. 75, 79 i 84; zob. też Synesius Cyrenensis, *Hymnus* 1(3), 23-28, ed. Lacombrade, s. 7: „Noc przynosi Ci mnie, aojda, Panie. Dla Ciebieienne, dla Ciebie ranne, dla Ciebie wieczorne hymny wznoszę”; tamże 2(4), 1-6, ed. Lacombrade, s. 61: „Do Ciebie śpiewam, gdy dzień się zaczyna, gdy jest w połowie, gdy się kończy, o świętym świcie, o świętym zmierzchu”.

inaczej Kwiatem Umysłu, Kwiatem Ognia, Źródłem, Łonem, Centrum, Reą, Matką Bogów i Duszą Świata, a jeśli nie wyłącznie ona, to cała trójca chaldejska: Ojciec, Eon i Kwiat Umysłu<sup>37</sup>. Jedyne hymn Proklosa, który spośród siedmiu może z pewnym zastrzeżeniami uchodzić za chaldejski, to *Hymn 6* do Hekate i Janusa. Nie wchodzi w grę hymny do bogów niższej niż oni kategorii: *Hymn 1* do Heliosa, identyfikowanego z Attysem i Adonisem, *Hymn 2* do zrodzonej z piany Afrodyty, *Hymn 3* do Muz, potomkini Apollona, *Hymn 4* do bogów anagogicznych, *Hymn 5* do Afrodyty z Licji i *Hymn 7* do Ateny z Akropolu. Żaden z tych hymnów nie znalazłby zastosowania w rycie chaldejskim. Co innego hymny Synezjusza z Cyreny, z których większość, poza dwoma czy trzema, jest bardziej chaldejska od samych *Wyrocni*<sup>38</sup>.

Skoro hymny Proklosa nie są teurgiczne, to jakie? Odpowiedź na to pytanie znajduje się u Marinosa. Otóż Proklos, zgodnie z ówczesną neoplatońską modą<sup>39</sup>, kultywował nie tylko teurgię, lecz także inne religie ginącego pogaństwa i celebrował w Akademii wszystkie święta wszystkich ludów. „Ten najpobożniejszy mąż zwykł mawiać – pisze Marinus – że filozof ma być hierofantą nie jednego miasta czy jednej religii, lecz całego świata”<sup>40</sup>. Zatem skrupulatnie obchodził święta różnych religii, przestrzegał postów i nakazanych ablucji, niezależnie od tego czy były one chaldejskie, orfickie czy wymagane przez kult Asklepiosa<sup>41</sup>. Próbował restytuować wyrocznie, wieszcząc z trójnogu magicznego i układając o sobie proroctwa w heksametrach<sup>42</sup>. Oprócz bogów chaldejskich czcił panteon grecki, a ponadto bogów małoazjatyckich, rzymskich, egipskich, syryjskich i arabskich. Na liście szczególnie czczonych bóstw znaleźli się Apollon z Ksantos w Licji<sup>43</sup>, Atena Poliuchos z Konstantynopola<sup>44</sup>, Matka Bogów<sup>45</sup>, Izyda<sup>46</sup>, Hekate<sup>47</sup>, Telesforos<sup>48</sup>, Marnas<sup>49</sup>,

<sup>37</sup> Por. OC 49, ed. Majercik, s. 68.

<sup>38</sup> Por. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft: Geisteswissenschaftliche Klasse 18, Halle 1942, 1-41 (repr. W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, Gruyter, 252-301).

<sup>39</sup> Por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 163, ed. Zintzen, s. 137: „Stąd też życie Heraiskosa do takiej doszło świętości, że dusza jego mieszkała zawsze w jakimś adytonie czy telesterionie, bo wtajemniczał się nie tylko w rodzime egipskie misteria, lecz także innych narodów, jeśli gdzieś jeszcze jakieś pozostały. I stał się Heraiskos bachusem, jak zalecił mu sen”; zob. też tamże fr. 100, ed. Zintzen, s. 75.

<sup>40</sup> Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 19, ed. Masullo, s. 76.

<sup>41</sup> Por. tamże 18, ed. Masullo, s. 75.

<sup>42</sup> Por. tamże 28, ed. Masullo, s. 84-85.

<sup>43</sup> Por. tamże 6, ed. Masullo, s. 63.

<sup>44</sup> Por. tamże 6, ed. Masullo, s. 63.

<sup>45</sup> Por. tamże 19 i 33, ed. Masullo, s. 75 i 89.

<sup>46</sup> Por. tamże 19, ed. Masullo, s. 76.

<sup>47</sup> Por. tamże 28, ed. Masullo, s. 84.

<sup>48</sup> Por. tamże 7, ed. Masullo, s. 64.

<sup>49</sup> Por. tamże 19, ed. Masullo, s. 76.



Asklepios Leontuchos<sup>50</sup>, Tyandrites<sup>51</sup>, Asklepios z Epidauros<sup>52</sup>, Asklepios z Adratta<sup>53</sup>, Dioskurowie<sup>54</sup>, Pan i Attys<sup>55</sup>.

Za najważniejsze formy czci bogów uważano wtedy ofiary, modlitwy i komponowanie hymnów prozą lub w metrum<sup>56</sup>. Ta ostatnia forma kultu cieszyła się wielką estymą w środowisku neoplatońskim<sup>57</sup>. Kult Asklepiosa, któremu hołdował filozof, był znany z zaleceń komponowania hymnów terapeutycznych, liturgicznych i wotywnych<sup>58</sup>. Wobec tego, oprócz całonocnych modlitw i głośnego śpiewania hymnów, Proklos zabrał się również za ich samodzielne komponowanie. Marinos wspomina, że poza hymnami do bogów greckich pisał hymny do całego panteonu, w tym do tak egzotycznych bóstw, jak Marnas z Gazy, Asklepios Leontuchos z Askalonu, Tyandrites z Ezra czy Izyda z Filai<sup>59</sup> – wszystkie wymienione bóstwa zostały pozbawione swych świątyń za życia Proklosa bądź niedługo potem<sup>60</sup>. Był to przejaw jego pobożności, którego nie zaniechał nawet po 70 roku życia (480-485), gdy zapadł na ciężką neurologiczną chorobę, uniemożliwiającą prowadzenie Akademii<sup>61</sup>. Śpiewał hymny do bogów-uzdrowicieli, ilekroć zachorował któryś z jego przyjaciół lub sam był chory<sup>62</sup>, znał na pamięć hymny orfickie i chętnie je recytował<sup>63</sup>.

Przekazane przez Marinosa informacje pozwalają wnioskować, że hymny Proklosa miały przeznaczenie kultowe zbliżone do misteryjnych *Hymnów orfickich* i peanów z Epidauros, adresowanych do bogów-uzdrowicieli. Sam hymn, jak wówczas uważano, był nie tylko formą modlitwy, lecz także formą

<sup>50</sup> Por. tamże.

<sup>51</sup> Por. tamże.

<sup>52</sup> Por. tamże 29, ed. Masullo, s. 86.

<sup>53</sup> Por. tamże 32, ed. Masullo, s. 88.

<sup>54</sup> Por. tamże.

<sup>55</sup> Por. tamże 33, ed. Masullo, s. 89-90.

<sup>56</sup> Por. tamże 1, ed. Masullo, s. 57.

<sup>57</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 13-30; zob. Damascius, *Vita Isidori* fr. 113, ed. Zintzen, s. 91 – Izydor (500-515), następca Marinosa i poprzednik Damascjusza w Akademii, komponuje hymny, które mają wartość doskonałą, *τελειουργόν*; Damascius, *Vita Isidori* fr. 164, ed. Zintzen, s. 137 – niejaki Asklepiades, specjalista od egipskiej teologii, komponuje hymny na cześć egipskich bogów.

<sup>58</sup> Por. m.in. Aelius Aristides, *Hieroi logoi* IV 39, ed. Keil, s. 435: „Asklepios polecił mi we śnie, bym komponował hymny nie tylko na jego cześć, ale wskazał mi jeszcze innych bogów, jak Pana, Hekate, Acheloosa i kogoś tam jeszcze. Atena sprawiła, że przyśnił mi się hymn na jej cześć zaczynający się od słów: *Przyjdźcie, młodzieńcy, do Pergamonu...*”.

<sup>59</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 19, ed. Masullo, s. 76.

<sup>60</sup> Por. P. Athanassiadi, *Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius*, JHS 113 (1993) 7.

<sup>61</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 26, ed. Masullo, s. 82-83.

<sup>62</sup> Por. tamże 17, 20 i 29, ed. Masullo, s. 73, 77 i 86.

<sup>63</sup> Por. tamże 20, ed. Masullo, s. 77: „Gdy intonowaliśmy początek hymnu, on recytował środek i koniec. Były to zazwyczaj poezje orfickie; bo ilekroć byliśmy blisko niego, lubiliśmy recytować niektóre z nich”.

ofiary, a nawet jej ekwiwalentem<sup>64</sup>. Hymny Proklosa mogły być taką właśnie ofiarą zanoszoną do bogów-zbawicieli i patronów misterii, podobnie jak peany z Epidauros i *Hymny orfickie*. Nic nie wskazuje na to, by którykolwiek z hymnów Proklosa, może z wyjątkiem *Hymnu 6*, miał charakter teurgiczny, to jest przyzywający Święty Ogień, pomocny w trzech rzeczach: odprawianiu czarów, duchowej koncentracji i wstępowaniu do Ojca<sup>65</sup>.

**3. Bogowie Hymnów.** Kolejną tezę Robberta M. Van den Berga, z którą trudno mi się zgodzić bez zastrzeżeń, jest twierdzenie, że wszyscy bogowie będący adresatami *Hymnów* należą do tzw. archontów<sup>66</sup>. Nie da się pokrótce wytłumaczyć, jakie miejsce w boskiej hierarchii Proklosa zajmują archonci, dlatego przedstawiam to na poniższym schemacie; archonci znajdują się w tabeli 1 po numerem V. Skomplikowana i niezwykle rozbudowana ontologia Proklosa dzieliła się na siedem światów, z których cztery pierwsze były niewidzialne, piąty i szósty – pośrednie, a ostatni siódmy – widzialny. Archonci, których nazwę Proklos zaczerpnął z Platońskiego *Fajdrosa*<sup>67</sup>, plasują się w piątym świecie i w czwartym porządku, tworząc wraz z dwunastoma bogami olimpijskimi tzw. Berło Fanesa. Proklos wymienia dwunastu archontów pogrupowanych w cztery triady: 1. Zeus, Pluton, Posejdon, 2. Hekate, Kora, Atena, 3. Apollon-Helios i 4. Trzej Korybanci.

Argumentuję niżej, że spośród archontów jedynie Apollon-Helios pasuje do *Hymnu 1*, natomiast pozostali, których imiona pokrywają się z hymnicznymi (Hekate, Zeus, Atena) nie mogą być brani pod uwagę jako adresaci *Hymnów 6* i *7*. Bóstwa z *Hymnów 1-7* są rozsiane na trzech poziomach boskości od IV do VI (w tabeli 1 zaznaczam je białymi literami na czarnym tle). Proklos skonstruował tę niezwykle skomplikowaną hierarchię bytów boskich w taki sposób, że uzgodnił rozbudowaną przez siebie neoplatońską ontologię z bóstwami występującymi w dialogach Platona, z *Wyroczniami Chaldejskimi* oraz z panteonem *Rapsodii orfickich*, do których miłością zaraził go Syrianos, diadoch Akademii w latach 433-437<sup>68</sup>. Księga Suda podaje, że Proklos napisał dziesięć ksiąg pt. *Paralele między Orfeuszem, Pitagorasem i Platonem w kwestii Wyroczni chaldejskich*<sup>69</sup>. Ten niezachowany traktat powstał w tym czasie, gdy Proklos współpracował z Syrianosem<sup>70</sup>.

<sup>64</sup> Por. Proclus, *Hymnus 1*, w. 44; *Hymnus 5*, w. 13 (zob. przekład niżej); Synesius Cyrensis, *Hymnus 1(3)*, 8-11, éd. Lacombrade, s. 7: „Królowi bogów wieniec splatamy, ofiarę bez krwi, libację z poezji”; Porphyrius, *De abstinentia* II 34, 4, ed. J. Bouffartigue – S. Patillon: *Porphyre: De l'abstinence*, II, Paris 1979, Les Belles Lettres, 101: „Bogom noetycznym należy ofiarować hymn śpiewany na głos. Jest to pierwocina dla każdego z nich”.

<sup>65</sup> Por. A. Sheppard, *Proclus' Attitude to Theurgy*, CQ N.S. 32 (1982) nr 1, 212-224.

<sup>66</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 35-65.

<sup>67</sup> Por. Plato, *Phaedrus* 247a 2-3.

<sup>68</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 26-27, ed. Masullo, s. 81-85.

<sup>69</sup> Por. Suda, *Lexicon* Pi 2473, ed. Adler, s.v. Proclus.

<sup>70</sup> Por. tamże Sigma 1662, ed. Adler, s.v. Syrianus (= tamże Pi 2473, ed. Adler, s.v. Proclus).



**Tabela 1.** Boska hierarchia Proklosa

Terminy neoplatońskie		Rapsodie orfickie	Wyrocznie chaldejskie
NIEWIDZIALNY OJCIEC			
I. Jedno (έν)		Chronos	Niewyrażalne Jedno
Henady	Dobroć	Wola	Opatrzność
	Pierwsza triada noetyczna: 1-3. Kres, Bezkres, Mieszanka	Tajemny Bóg: Eter, Chaos, Jajo	Ojcowska Głębia: Ojciec
II. Enneada noetyczna	Druga triada noetyczna: 4-6. Kres, Bezkres, Mieszanka	Jajo kosmiczne: Tunika, Chmura, Embriion	Światło (Eon)
μονή	Trzecia triada noetyczna: 7-9. Kres, Bezkres, Mieszanka	Demiurg: Fanes, Erikepajos, Metis	Kwiat Umysłu
NIEWIDZIALNE NOCE = IYNGES			
III. Enneada noetyczno-noeryczna	Pierwsza triada noetyczno-noeryczna 1-3. Kres, Bezkres, Mieszanka	Trzy Noce	Trzy krążki magiczne ( <i>iynges</i> )
πρόοδος	Druga triada noetyczno-noeryczna 4-6. Kres, Bezkres, Mieszanka	Uranos, Urania: Trzej Cyklopi	Wiążący ( <i>synocheis</i> )
	Trzecia triada noetyczno-noeryczna 7-9. Kres, Bezkres, Mieszanka	Trzej Sturęcy	Rządcy ( <i>teletarchai</i> ) = Wiara, Nadzieja, Miłość
NIEWIDZIALNE ŹRÓDŁO = WIELCY DEMIURGOWIE			
IV. Hebdomada noeryczna	Pierwsza triada noeryczna: 1. Pierwszy Umysł	Kronos H 6	Ojcowie Źródła: Pierwszy Ojciec
ἐπιστροφή	2. Bogini Karmicielka	Matka Bogów Rea H 6	Hekate H 6
	3. Umysł Demiurga	Zeus H 6	Drugi Ojciec
	4-6. Druga triada noeryczna: Nieskalani	Pallas Atena H 7 Kora Kureci	Nieprześlągani ( <i>ameiliktoi</i> )
	7. Monada podziału	Kastracja Uranosa → Afrodyta Urania H 2	Membrana → Kwiat Ognia

Neoplatonizm	<i>Rapsodie orfickie, Wyrocznie chaldejskie, Platon</i>			
	BERŁO FANESA = NIŻSI DEMIURGOWIE			
V. Dodekada hiperkosmiczna	Dwunastu archontów:			
	triada stwórcza:	1. Zeus	2. Pluton	3. Posejdon
	triada ożywcicieli:	4. Artemida	5. Persefona	6. Atena Arete
	triada doskonaląca:	7-9. Apollon-Helios H 1		
	triada oczyszczająca:	10-12. Korybanci		
VI. Dodekada hiperkosmiczna	Dwunastu bogów olimpijskich:			
	triada stwórcza:	1. Zeus	2. Posejdon	3. Hefajstos
	triada strażników:	4. Hestia	5. Atena	6. Ares
	triada ożywcicieli:	7. Demeter	8. Hera	9. Artemida
	triada anagogiczna H 4	10. Hermes	11. Afrodyta Dionaia H 5	12. Apollon → Muzy H 3
	ŚWIAT WIDZIALNY = NATURA			
VII. Tłum enkosmiczny	1. Bogowie nad Księżycem:			
	a. Kosmiczny Umysł	Serce Dionizosa		
	b. Dusza Świata	Ciało Dionizosa, Hipta		
	c. Cztery żywioły	ogień, powietrze, woda, ziemia		
	2. Sfery kosmiczne:			
	a. Gwiazdy stałe			
	b. Siedem planet:	Saturn	Jupiter	Mars
		Słońce	Wenus	Merkury
		Księżyc		
	3. Bogowie pod Księżycem:	Uranos	Gaia	Okeanos
		Tethys	Kronos	Rea
		Forkys	Zeus	Hera
4. Bogowie ziemscy i podziemni				
5. Półbogowie ( <i>dajmones</i> )				
a. Aniołowie				
b. Złe demony = bestie Hekate				
c. Herosi				
6. Dusze cząstkowe: ludzie				

Obaj zaczęli pracę nad konstrukcją gigantycznego systemu teo-ontologicznego, w którym miały się znaleźć panteony wszystkich religii. Pseudo-Dionizy Areopagita, uczeń Proklosa pomiędzy 450 a 470 rokiem, podaje, że mistrz jego, autor *Elementów teologii* (θεολογικαὶ στοιχειώσεις) i *Hymnów miłosnych* (ἔρωτικοὶ ὕμνοι), którego tytułuje Hieroteuszem, był także pomysłodawcą wtłoczenia aniołów ze Starego Testamentu w enneadę<sup>71</sup>. Być może Serafiny, Cherubiny, Trony itd. miały zostać wcielone do największego politeistycznego systemu, jaki kiedykolwiek powstał dla zilustrowania zgodności wszystkich religii świata<sup>72</sup>.

Czy wobec tego uda się wyłowić z tego morza politeizmu bogów, którzy są adresatami *Hymnów*? Jak znaleźć tych właściwych, czyli jak zawęzić obszar poszukiwań? Na szczęście „teotaksonomia” Proklosa, tak jak każdy inny skomplikowany system, bazuje na znacznie prostszym schemacie. Tym kluczem do Proklosa jest Porfiriusz, który w swoim wykładzie o ofiarach naucza, że istnieją cztery rodzaje bytów boskich: (1) Bóg ponad bogami, któremu ofiarowuje się tylko czystą myśl i czyste milczenie, (2) bogowie noetyczni, którym śpiewa się hymny, (3) bogowie widzialni, dla których pali się ofiary z kadzidła, i (4) demony, którym składa się w ofierze krew<sup>73</sup>. Biorąc poprawkę na to, że „noetyczny” u Porfiriusza ma inne znaczenie niż u Proklosa, otrzymujemy schemat zasadniczo zgodny z Proklosem, za to zdecydowanie prostszy:

- 1 Niewidzialny Ojciec i Niewidzialne Noce (I-III w tabeli 1) to rozszerzona wersja Boga ponad bogami Porfiriusza. Nie dotyczą ich żadne formy ofiar, nie śpiewa się im hymnów na głos;
- 2 Niewidzialne Źródło (IV) i Berło Fanesa (V-VI) odpowiadają bogom noetycznym Porfiriusza, którym ofiarowuje się hymny – tu zatem należy szukać adresatów *Hymnów* Proklosa;
- 3 Bogowie kosmiczni (VII 1-4) to bogowie widzialni Porfiriusza, którzy wymagają ofiar bezkrwawych. Tego rodzaju bóstwa są adresatami *Hymnów orfickich*; utwory te precyzują, jakich ofiar (wonneści, libacje, ziarno, pochodnia) wymaga dany bóg czy bogini;
- 4 Demony (VII 5b), żadne krwi, którym nie śpiewa się hymnów, za to składa ofiary ze zwierząt.

Wszyscy adresaci *Hymnów* Proklosa znajdują się w punkcie 2. Poza bogami z *Hymnu* 6 należą oni do panteonu *Rapsodii orfickich* i dialogów Platona.

<sup>71</sup> Por. Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* II 9-10; III 2; IV 15-16; *De coelesti hierarchia* VI 2 (cytuję według wydania: ed. B.R. Suchla – G. Heil – A.M. Ritter: *Corpus Dionysiacum*, I-II, Berlin 1990-1991, Gruyter; tłum. M. Dzielska: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, wyd. 2 popr., Kraków 2005, Znak). Na temat związków między Pseudo-Dionizym a Proklosem zob. S. Klitenic Wear – J.M. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007, Ashgate.

<sup>72</sup> Przekonanie Proklosa o wewnętrznej zgodności wszystkich religii podzielali inni neoplatonicy, por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 164, ed. Zintzen, s. 139. Dalsze szczegóły nt. politeistycznego i filozoficznego systemu Proklosa zob. R. Chlup, *Proclus: An Introduction*, Cambridge 2012, Cambridge UP.

<sup>73</sup> Por. Porphyrius, *De abstinentia* II 34-36, ed. Bouffartigue – Patillon, II, s. 100-103 = OF 635.

Zanim przystąpię do analizy, przedstawiam pierwszy polski przekład *Hymnów* Proklosa. Staralam się oddać rytm oryginalnej wersyfikacji za pomocą tzw. heksametru polskiego. Zrezygnowałam z rymów, ponieważ poezja grecka nie jest rymowana.

## PRZEKŁAD\*

**Hymn 1 (Do Heliosa)**<sup>74</sup>

Usłysz, królu noerycznego ognia, złotolejcowy,  
 Usłysz, Tytanie, dawco światła, władco! Ty sam przecież  
 Klucz do źródła życia dierzysz, ty w materii światy  
 Wlewasz z wysoka niewyczerpany strumień harmonii.  
 Słuchaj!

Ty mieszkasz zaiste w samym środku eteru, 5  
 Ty kontrolujesz olśniewający dysk – serce świata,  
 Ty przenikasz wszechrzeczy promieniem swej opatrności.  
 Ty swych pochodni żarem nieustannie rozpalasz planety:  
 Wiecznie płoną, wiecznie tańczą i nigdy nie przestaną  
 Zsyłać ożywczych kropli na wszystkich mieszkańców ziemi. 10  
 Twój rydwan krąży po niebie, pory roku wyznacza.  
 W rytm twych okrążeń cykl narodzin wciąż się powtarza.  
 Gdy tylko wyłoniłeś się z ojca głębi tajemnej,  
 Ucichł natychmiast huk zderzających się żywiołów.  
 Chór Mojr niewzruszonych, nawet one ci ustępują: 15  
 Jeśli zechcesz, zaczną pruć swą przędzę – nić przeznaczenia.  
 Ty wszystkim władasz, o panie, nad wszystkim panujesz.

Febus, król pieśni, z twego wyskoczył łańcucha,  
 Słowa natchnione śpiewa z akompaniamentem kitary,  
 Uspokaja wzburzone, ryczące fale narodzin. 20  
 Do Twego zbawczego kręgu należy także Pean,  
 Co słodkie dary, co słodkie zdrowie ludziom przynosi,  
 Co zbawienną harmonią świat szeroki napełnia.  
 Hymny sławią cię jako rodziciela Dionizosa,  
 Attysa Ewiosa, co krzyczy w głębinach materii, 25  
 Lub Adonisa pięknego, opiewanego w poezji.

Bicz twój szybki zdoła odpędzić, przerazić, powstrzymać  
 Dzikie serca i klęskę dla śmiertelników – demony,  
 Co wiecznie zgubę gotują naszym nieszczęsnym duszom,  
 Co pragną jednego: aby dusze zawsze cierpiały 30

\* Przekładu z j. greckiego dokonano na podstawie: *Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices*, ed. E. Vogt, Wiesbaden 1957, Harrassowitz, 27-33. Zmiany w tekście greckim, przekład angielski i komentarz: R.M. Van den Berg, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden 2001, Brill.

<sup>74</sup> W nawias ujęto tytuły hymnów dodane przez Gemistosa Plethona (1355-1454).

W jarzmie ciała, w toni głośno huczącego żywota,  
 Ojca dworu wysokiego, jasnego niepomne.  
 O ty, z bogów najlepszy, promienny, szczęsny Dajmonie,  
 Obrazie Boga wszechstworcy, przewodniku dusz naszych!  
 Racz mnie wysłuchać, racz z grzechów oczyścić na zawsze! 35  
 Prośbę mą łzawą przyjmij, zbaw od zmazy nieszczęsnej!  
 Strzeż mnie, proszę, przed Pojnai, zabierz je precz ode mnie!  
 Dike – wszystkowiedzące oko niech wejrzy łaskawiej!  
 Broń mnie zawsze przed złem, zechciej wsparcia udzielać!  
 Daj mej duszy światło błogosławione i święte, 40  
 Mgły rozprosz opary, co zatrauwa i zgubę przynosi!  
 Oby dane mi było szlachetnym zdrowiem się cieszyć!  
 Pozwól mi dobrej sławy dostąpić, a będę Cię wielbił  
 W przodków obrzędach i darach Muz o pięknych warkoczach.  
 Daj, Panie, jeśli łaska, wieczną szczęśliwość w nagrodę 45  
 Za mą pobożność. Wszakże ty możesz udoskonalać,  
 Cokolwiek zechcesz, bowiem moc twa nieograniczona.  
 Gdyby jakąś przeszkodę na naszej postawiły drodze  
 Nici gwiazdne, przędzone przez przeznaczenia wrzeciono,  
 Daj mi znać, proszę, swym ostrzegawczym migotaniem! 50

### **Hymn 2 (Do Afrodyty)**

Afrogeni łańcuch opiewamy wieloimienny,  
 Źródło wielkie, królewskie, skąd wylatują  
 Wszystkie nieśmiertelne, skrzydlate Erosy.  
 Jedne z nich noerycznymi strzałami strzelają  
 Do dusz naszych, by je do wstępowania pobudzić, 5  
 Aż zatęsknią za matki swej dworem ognistym.  
 Inne Erosy z woli ojca, z woli opatrności  
 Koło narodzin trzymają, kręcą nim nieustannie,  
 W duszach tęsknotę za ziemskim żywotem wzniecając.  
 Są też takie Erosy, co nucą pieśni weselne, 10  
 Co wtajemniczają w przeróżne małżeńskie misteria,  
 By ze śmiertelnych nieśmiertelną wyhodować rasę.  
 Matka Erosów, Cypryda, zatrudnia wszystkie swe dzieci.  
 Ty wszak, bogini, wszystko słyszysz i wszędzie masz uszy,  
 Bo, jak mówią, niebo ogromne otaczasz dokoła, 15  
 Jesteś tam ponoć wiekuistą, boską Duszą Świata,  
 A może w eterze mieszkasz, za siódmą orbitą.  
 Ty sama, o bogini, spajasz wasz łańcuch stalowy.  
 Słuchaj, Pani! Wyprostuj kręte ścieżki mego żywota,  
 Tak ciężko brnąć przez nie. Wystrzel sprawiedliwości strzały, 20  
 Kres połóż, proszę, na zawsze żądzom mym lodowatym!

**Hymn 3 (Do Muz)**

Światło opiewamy, światło, które w górę wznosi,  
 Dziewięć córek wielkiego Zeusa o głosach donośnych.  
 One ratują dusze w życia odmętach błędzące  
 Od tego świata tutaj, od cierpień jego nieznośnych,  
 Przez ksiąg nieskalane misteria, co otwierają oczy. 5  
 Uczą, jak szybko ślad odnaleźć ponad Lete nurtami,  
 Jak czystość odzyskać, jak wrócić do gwiazdy pokrewnej,  
 Skąd spadliśmy, gdy wody narodzin nas wyrzuciły  
 Na życia brzegi, oszołomionych, w materii dziale.  
 Kres połóżcie, proszę, mej żądzы cielesnej, boginie, 10  
 Szał bachiczny we mnie rozbudźcie mądrymi mitami!  
 Ród mężów bezbożnych niech mnie zwieść nie zdoła  
 Z drogi świetlistej, świętej, pięknych owoców pełnej!  
 Z szumu narodzin błędnego, z wiru tego wyrwijcie  
 Duszę mą zagubioną ku światłu świętemu prowadźcie! 15  
 Obym mógł zawsze spijać miód z waszych uli, Muzy,  
 A mej elokwencji czar niech po wsze czasy trwa!

**Hymn 4 (Hymn wspólny do bogów)**

O bogowie, co świętej mądrości dzierzycie stery,  
 Racście wysłuchać i wzniosły ogień rozpalić w duszach,  
 By zabrać je do nieśmiertelnych, gdy już opuszczą  
 Tę mroczną jamę, gdy oczyszczą się w misteriach hymnów.  
 Wielcy zbawiciele, słuchajcie! Z waszych ksiąg natchnionych 5  
 Światło święte mi dajcie i mgłę wokół mnie rozproszcie,  
 Bym zdołał rozpoznać nieśmiertelnego boga i człowieka!  
 Niech demon, dusz gnębiiciel, nie trzyma mnie długo  
 Z dała od bogów szczęśliwych, w niepamięci odmętach!  
 Oby moja dusza, wpadłszy w zimne wody narodzin, 10  
 Nie musiała błąkać się tutaj bez końca wbrew sobie,  
 W życia kajdany zakuta przez lodowatą Pojne.  
 O bogowie, o przewodnicy jaśniejącej mądrości!  
 Racście mnie teraz wysłuchać! Na górną wkraczam drogę.  
 Święte symbole misteriów, święte słowa objawcie! 15

**Hymn 5 (Do Afrodyty Licyjskiej)**

Hymn śpiewam na cześć Kurafrodyty, królowej Licji.  
 Dawno temu natchnieni przywódcy naszego narodu,  
 Wdzięczni bogini za pomoc, przed nieszczęściem obroną,  
 W naszym mieście ojczystym święty wizerunek wnieśli.  
 Posąg ten trzyma w ręku symbol mistycznych zaślubin 5



Związku Afrodyty Urania z Hefajstosem ognistym.  
 Zwą tę boginię również przydomkiem Olimpijskiej,  
 Bo zbawia ludzi od śmierci – trucizny zabójczej.  
 Ma wzrok utkwiony w Cnotę. Cóż za pokolenie,  
 Cóż za ludzie niezłomni z tego łoża wyrosli! 10  
 Życie wiedli spokojne jak morze w słoneczny dzień.  
 Racz teraz, pani, przyjąć łaskawie naszą ofiarę,  
 Ze słów pięknych ofiarę. Licyjska krew we mnie płynie.  
 Przywróć pierwotne piękno mej oszpeconej duszy,  
 By uciekła przed żganiem ziemskiej żądzы ościenia. 15

**Hymn 6 (Hymn wspólny do [Matki Bogów]<sup>75</sup>, Hekate i Janusa)**

Witaj, Matko Bogów, szlachetna, wieloimienna!  
 Witaj i ty, wszechmocna pani, Hekate z PrzedSIONka!  
 Witaj, Janusie praojczy, witaj najwyższy Zeusie!  
 Raczcie jasno oświecić drogę mojego żywota,  
 Dobrem wszelakim napełnić! Zgubne choroby oddalcie 5  
 Od członków ciała! Duszę na ziemi tej oszalałą  
 Raczcie stąd zabrać, w inicjacjach oczyścić, obudzić!  
 Tak, błagam, rękę podajcie, wskażcie drogę do Boga!  
 Tego gorąco pragnę: światło lubę oglądać,  
 Wyrwać się już, uciec przed losem niebieskich narodzin. 10  
 Tak, błagam, rękę podajcie, tak bardzo jestem zmęczony.  
 Niech wiatry skierują mój okręt do pobożności portu!  
 Witaj, Matko Bogów, szlachetna, wieloimienna!  
 Witaj i ty, wszechmocna pani, Hekate z PrzedSIONka!  
 Witaj, Janusie praojczy, witaj najwyższy Zeusie! 15

**Hymn 7 (Hymn do przemysłnej Ateny)**

Słuchaj mnie, córko Zeusa z Egidą, co z ojcowskiego  
 Źródła wytrysłaś, z najwyższego łańcucha! Wysłuchaj!  
 Ojca silnego tyś córa, męska duchem, Pallada  
 Tritogeneia w pozłocistym hełmie, z tarczą i włócznią!  
 Słuchaj, pani, i przyjmij ten hymn mój z sercem życzliwym! 5  
 Niech me słowa nie będą na wiatr rzucane daremnie!  
 Tyś to boskiej mądrości wrota szeroko rozwarła,  
 Tak poskromiłaś ród Gigantów, ziemskich wrogów Boga.  
 Nie uległaś zalotom zakochanego Hefajstosa  
 I zachowałaś nietknięty pas dziewiczy ze stali. 10  
 Tyś to uratowała bijące serce Bachusa  
 Pana, w głębi eteru pokrajanego na części

<sup>75</sup> Uzupełnienie dokonane przez Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 252.

Rękami Tytanów, a potem oddałaś je ojcu,  
 By zgodnie z ojca nieprzeniknionym planem Nowy  
 Dionizos przyszedł na świat, spółdzony przezeń z Semele. 15  
 Tyś to toporem swoim wykarczowała bydłące łby  
 Żądz wszystkowidzącej Hekate, uśpiłaś narodziny.  
 Tyś ukochała cnót siłę, co budzi śmiertelnych,  
 Tyś upiększyła nasze życie swoimi sztukami,  
 Tyś w duszach zasiała ferment noerycznej sztuki! 20  
 Tyś to otrzymała Akropol, niedostępny wzgórek,  
 Symbol, o pani, twojego najwyższego łańcucha.  
 Tyś umiłowała ową ziemię żyzną, ksiąg matkę,  
 Wbrew świętemu pragnieniu twego stryja – brata ojca,  
 Dałaś miastu swe imię, dałaś i serce szlachetne! 25  
 Tam to, nieopodał szczytu, zaszczepiłaś oliwkę  
 Dla przyszłych pokoleń na pamiątkę owej bitwy,  
 Co rozegrała się, gdy Posejdon na Kekropidów  
 Wał zwałił ogłuszająco szumiącej wody. Potok  
 Lunął potężny i wszystko na swej drodze zatapiał. 30  
 Słuchaj mnie, pani, twe oblicze blask święty roztacza!  
 Daj mi przystań szczęśliwą, gdy tak się tułam po ziemi!  
 O, daj mojej duszy święte światło z twoich boskich mitów!  
 Daj mądrość, daj miłość, a w miłość tchnij siłę tak wielką  
 Iż nawet z objąć ziemi dusza się wyrwie i wzleci 35  
 Z tego padołu prosto na Olimp, ku ojca siedzibie.  
 Będę błądzić, jak to w życiu, będę grzeszyć zapewne —  
 Wiem o tym, miotam się raz w jedną, raz w drugą stronę,  
 W głupocie swojej ciągle czyny niegodne popełniam —  
 Zmiłuj się, łaskawa, nade mną, nie pozwól, zbawczyni, 40  
 Bym stał się pastwą straszliwych Pojnai, w prochu pełzając.  
 Ja przecież błagam o jedno – bym, o bogini, był twoim!  
 Daj zdrowie członkom osłabłym, by silne były i mocne,  
 Precz przegnaj ode mnie chorób chmary, co ciało zżerają!  
 Tak, błagam, królowo, swym ambrozyjskim ramieniem 45  
 Zło całe powstrzymaj czarnych męczarni i bólów!  
 Ześlij pomyślne wiatry w żegludze przez morze życia,  
 Daj małżeństwo, potomstwo, sławę, szczęście i radość!  
 Siłę perswazji, przyjaciół, umysł lotny jak Kronos,  
 Siłę do walki z wrogami, poczesne miejsce u ludów. 50  
 Słuchaj, ach słuchaj, królowo, mych modłów błagalnych,  
 Gdy mię konieczność przyciśnie, ucha nadstaw życzliwie!

## KOMENTARZ

**Hymn 1**

Hymn do Heliosa, który otwiera zbiór, poświęcony jest bogu szczególnie czczonemu przez Proklosa<sup>76</sup>. Starożytni chętnie pisali hymny na cześć tego bóstwa, stąd mamy pełny ich wybór: hymn homerycki<sup>77</sup>, hymn orficki<sup>78</sup>, piękne pieśni Mezomedesa<sup>79</sup>, hymny magiczne<sup>80</sup>, nonniański hymn do Heraklesa Astrochitona<sup>81</sup>, prozaiczny hymn Juliana Apostaty *Na cześć króla Heliosa do Salustiusza*<sup>82</sup>, orficki *Hymn do Heliosa*<sup>83</sup>, rekonstruowany na podstawie Makrobiusza<sup>84</sup>, który skorzystał z jakiegoś wcześniejszego neoplatońskiego komentarza do tego utworu, i jeszcze jeden hymn orficki do Apollona-Heliosa<sup>85</sup>, rozpoczynający tasiemcowe *Rapsodie orfickie w 24 księgach*<sup>86</sup>. Większość z nich żywo przypomina *Hymn 1* tak w treści, jak w formie. Mimo to Van den Berg wytrwale poszukuje chaldejskiego wzorca<sup>87</sup>. Spośród wyżej wymienionych bierze pod uwagę jedynie wpływ Juliana, bo cesarz, jak argumentuje, wzorował swą mowę na Jamblichu z Chalkis<sup>88</sup>, a ponieważ Jamblich to chodząca teurgia, zatem i hymn Juliana musi być teurgiczny. Nie jest uzasadnione, jak wykażę niżej, rozpatrywanie *Hymnu 1* wyłącznie w kontekście *Wyroczeni chaldejskich* przy jednoczesnym ignorowaniu lub zaprzeczaniu oczywistym wpływom innych utworów.

Lokalizacja Heliosa w wielkim łańcuchu bytów nie nastęrcza trudności. Bóstwo opiewane jako noeryczne (w. 1) i doskonalące (w. 46) musi być Heliossem-Apollonem, przywódcą trzeciej triady archontów, doskonalącej, uplasowanym w boskiej hierarchii na poziomie V 7-9 (tabela 1), którego widzialnym (ale bynajmniej nie materialnym<sup>89</sup>) przejawem jest słońce z pozycji VII 2b. Ojcem Heliosa (w. 13) jest Zeus – Umysł Demiurga z pozycji IV 3, opiewany

<sup>76</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 22, ed. Masullo, s. 78.

<sup>77</sup> Por. *Hymni Homerici* 31, ed. Evelyn-White, s. 458-459.

<sup>78</sup> Por. OH 8, ed. Ricciardelli, s. 26-29.

<sup>79</sup> Por. Mesomedes, *Fragments*, DAGM 26-27 i 30.

<sup>80</sup> Por. PGM II 88-103 i IV 591-603, 1596-1715.

<sup>81</sup> Por. Nonnus Panopolitanus, *Dionysiaca* 40, 366-411, ed. Rouse, III, s. 180-183.

<sup>82</sup> Por. Julianus, *Oratio* IV (XI), ed. Wright, I, s. 353-442.

<sup>83</sup> Por. OF 538-545.

<sup>84</sup> Por. Macrobius, *Saturnalia* I 17-23, ed. R.A. Kaster, I, Cambridge MA 2011, Loeb, 206-307.

<sup>85</sup> Por. OF 102.

<sup>86</sup> Omówienie większości z wymienionych utworów dają W. Fauth, *Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995, Brill; H.D. Saffrey, *La dévotion de Proclus au Soleil*, w: *Philosophies non chrétiennes et christianisme*, éd. J. Sojcher – G. Hottot, Bruxelles 1984, 73-86; E. Heitsch, *Drei Helioshymnen*, „Hermes” 88 (1960) 139-158.

<sup>87</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 145-189.

<sup>88</sup> Faktycznie, sam Julian przyznaje to w *Oratio* IV(XI) 26, 146b, ed. Wright, I, s. 398.

<sup>89</sup> Neoplatonicy uważali, że blask słońca jest boski i mistyczny, por. np. zachwyty Juliana Apostaty w *Oratio* IV(XI) 1, 130b-131a, ed. Wright, I, s. 351-354.

w *Hymnie 6*. Proklos szeroko pisze o miejscu Heliosa w hierarchii i jego funkcji w świecie materialnym w swoich pismach filozoficznych<sup>90</sup>.

**Inwokacja (w. 1-5)** nawiązuje do klamrowej kompozycji orfickiego hymnu do Heliosa, który zaczyna się od i kończy na „usłysz” (*Hymn 1*, w. 1 i 5)<sup>91</sup>. Poszczególne wyrazy i epitety zostały zapożyczone z hymnów magicznych i orfickich oraz z *Wyroczni chaldejskich*. Przydomki „złotolejcowy” (χρυσήνιος) i „dawca ognia” (πυρὸς τομίος) odnajdujemy w jednym z hymnów magicznych<sup>92</sup>. Ten drugi występuje także w *Wyroczniach chaldejskich*<sup>93</sup>, z tym, że jest to oklepany epitet, a nie wyraz specyficznie chaldejski<sup>94</sup>. „Klucz” to najczęstszy atrybut bóstw późnoantycznych<sup>95</sup>, zaś kosmiczna harmonia wystąpiła już w orfickim hymnie do Heliosa<sup>96</sup>. „Noeryczny ogień” pojawia się dwukrotnie w *Wyroczniach chaldejskich*<sup>97</sup>, cytowanych przez Proklosa<sup>98</sup>.

**Aretologia (w. 4-32)** rozpada się na trzy części. Pierwsza sekcja (w. 5-17) słaui słońce – widzialny aspekt Heliosa, zrodzonego z „ojca” (w. 14), czyli Zeusa, Umysłu Demiurga. Neoplatonicy, dzieląc opinię teurgów chaldejskich<sup>99</sup>, uważali, że słońce zajmuje centralną pozycję pomiędzy trzema wyższymi planetami (Saturnem, Jupiterem, Marsem) a trzema niższymi (Wenus, Merkurem i Księżycem, por. VII 2b w tabeli 1), stąd nadawali mu nazwę „środką” i „serca świata” (w. 5-6)<sup>100</sup>. *Hymny orfickie*<sup>101</sup>, Mezomedes – kompo-

<sup>90</sup> Por. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, I-III, Lipsiae 1903-1906, tutaj: III 80; *Theologia Platonica* VI 12, ed. Saffrey – Westerink VI 56, 1 - 65, 3.

<sup>91</sup> Por. OH 8, 1 i 20, ed. Ricciardelli, s. 26-28, tłum. Żybert, s. 64.

<sup>92</sup> Por. PGM II 88-92: „Witaj, **dawco ognia**, daleko widzący władco świata, Heliosie na sławnych rumakach, oko Zeusa, które włada ziemią, wszystkowidzące, na podniebnym szlaku, z nieba schodzące i do nieba idące, błyszczące niedosiężne, świecące od zawsze, niewzruszone, w złotej koronie, z dyskiem w ręku, potęgo ognia, w lśniącym pancerzu, skrzydlaty, niezmordowany, **złotolejcowy**, złotym szlakiem bieżący. Biegnąc dookoła, wszystkich widzisz i słyszysz”, podkreślenie moje [E.O.].

<sup>93</sup> Por. OC 60, ed. Majercik, s. 72: „Słyszałem, że teologowie nazywają ogień *strumieniem ognia*, a słońce *dawcą ognia* i tym podobnie”.

<sup>94</sup> Por. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 154, nota 324.

<sup>95</sup> Por. m.in. PGM IV 341, VII 788; OC 197; OH 1, 7; 2, 5; 25, 1; 58, 4-5; Nonnus Panopolitanus, *Dionysiaca* VII 23 i IX 86.

<sup>96</sup> Por. OH 8, 10, ed. Ricciardelli, s. 26.

<sup>97</sup> Por. OC 37, 5 i 81, 1, ed. Majercik, s. 62 i 84.

<sup>98</sup> Por. Proclus, *In Platonis Parmenidem* III 800, 20, ed. C. Steel, I-III, Oxford 2007-2009, Clarendon, tutaj: I, s. 210; tamże IV 941, 21, ed. Steel, II, s. 131.

<sup>99</sup> Por. OC 58-59, ed. Majercik, s. 70-72.

<sup>100</sup> Por. tamże 58 = Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, II, ed. W. Kroll, Leipzig 1901, Teubner, 220, 11-18: „Słyszałem od chaldejskich teurgów, że Bóg umieścił Słońce pośrodku orbit siedmiu planet i uczynił pozostałe sześć zależnymi od niego, a od samych bogów słyszałem, że światło słoneczne znajduje się w tym miejscu co serce. Idę więc za głosem boskiego objawienia”; zob. także Julianus, *Oratio* IV (XI) 43, 156d, ed. Wright, I, s. 428: „Helios – środek środką”.

<sup>101</sup> Por. OH 8 *Do Heliosa*; OH 43 *Do Hor*; OH Prologus, 18 (Hory), ed. Ricciardelli, s. 26-28, 118, 8.

zytor z czasów Hadriana<sup>102</sup> i współczesny Proklosowi poeta Nonnos<sup>103</sup> wierzą, że Helios objeżdża niebo na ognistym dysku (w. 6) w towarzystwie Likabantu, czyli roku, i jego córek Hor – bogiń jesieni, zimy, lata i wiosny (w. 12). Z tej racji, że centralnie umieszczone słońce decyduje o ruchu pozostałych sześciu planet, przypisywano mu również władzę nad Mojrami (w. 15-17) kontrolującymi planety za pomocą swych nici (w. 48-49). Hymny magiczne<sup>104</sup> i orfickie<sup>105</sup> wymieniają trzy Mojry podporządkowane Heliosowi: Kloto, Atropos i Lachesis. Proklos w innych swoich pismach<sup>106</sup> wymienia te same imiona.

Druga sekcja (w. 18-26) przechodzi do wyższego Heliosa (por. V 7-9 w tabeli 1), który i sam jest demiurgiem, i zapoczątkowuje „łańcuch” niższych demiurgów: Febusa (w. 19-20), Peana (w. 22), Dionizosa (w. 24), Attysa (w. 25) i Adonisa (w. 26). Attys jest u Proklosa, podobnie jak u Juliana Apostaty<sup>107</sup>, potomkiem Heliosa i niższym demiurgiem, który schodzi aż do świata materii (w. 25). Sam termin „łańcuch” (σειρά) może być chaldejski<sup>108</sup>, ale wcale nie musi. Wyras ten jest dobrze poświadczony w literaturze orfickiej<sup>109</sup>, cytowanej przez Proklosa<sup>110</sup>. Wiele przemawia za tym, że cała sekcja jest bardziej orficka niż chaldejska, ponieważ zachowany u Makrobiusza orficki hymn do Heliosa<sup>111</sup> wyjaśnia fenomen tego boga na zasadzie „jedności w wielości” (ἐν τὸ πᾶν)<sup>112</sup>, wymieniając wiele różnych bóstw, które konstytuują ciało solarne. Lista jest długa, znaleźli się na niej m.in.: Apollon, Faeton, Pean, Febus, Fanes, Likabant, Dionizos, Ares, Hermes, Herakles, Adonis, Attys, Ozyrys, Sarapis, Mitra, Eon, Nemezis, Pan i Adad – wszystkie, które podaje Proklos w *Hymnie 1* i wiele ponadto. Alberto Bernabé<sup>113</sup> rekonstruuje część hymnu do Heliosa w następujący sposób:

<sup>102</sup> Por. Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 27.

<sup>103</sup> Por. Nonnus Panopolitanus, *Dionysiaca* XII 1-28 (Hory); zob. także tamże XL 366-371 „Astrochitonie Heraklesie, panie ognia, świata władco, Heliosie, pasterzu życia! Ty cień rzucasz długi, całe niebo konno objeżdżasz na dysku ognistym. Ty Rok dwunastomiesięczny, syna Chronosa, wozisz ze sobą, ty krąg za kręgiem zataczasz, za waszym rydwanem wiek starości i młodości płynie!” (ed. Rouse, III, s. 180).

<sup>104</sup> Por. PGM II 200.

<sup>105</sup> Por. OH 59 *Do Mojry*, ed. Ricciardelli, s. 154-156.

<sup>106</sup> Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, II 244; *Theologia Platonica* VI 23, ed. Saffrey – Westerink VI 99, 22 - 109, 17.

<sup>107</sup> Por. Julianus, *Orationes* V(VIII) 3, 161c-162a, ed. Wright, II, s. 450.

<sup>108</sup> Por. OC 203, ed. Majercik, s. 124; Synesius Cyrensis, *Hymni* 1(3), 230 i 2(4), 192, éd. Lacombrade, s. 50 i 65.

<sup>109</sup> Por. OF 98iv; OF 237.

<sup>110</sup> Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 105, ed. G. Pasquali, Leipzig 1908, 54, 21; tenże, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, II 24, 23-24.

<sup>111</sup> Por. OF 538-545; zob. też Macrobius, *Saturnalia* I 17-23, ed. Kaster, I, s. 206-307.

<sup>112</sup> Macrobius, *Saturnalia*, I 17, 4, ed. Kaster, I, s. 208.

<sup>113</sup> Por. *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, ed. Bernabé, fasc. 2, s. 113-120.

„Usłysz ty, co zawsze na podniebnej orbicie  
 Dysk promienny obracasz w ruchach wirowych,  
 Zeusie Dionizosie sławny, ojczy morza, ojczy ziemi,  
 Heliosie, ojczy świata, wszechpromienny, złoty! (OF 539)  
 Eter boski, niezmienny spuścił na ziemię,  
 Bogom objawił Erosa, cud dla oczu.  
 Teraz nazywają go Fanesem i Dionizosem,  
 I Eubuleusem władcą, i Antaugesem jasnym,  
 Każdy z ludów na ziemi innym go zowie imieniem.  
 Na światło pierwszy przyszedł, zwał się Dionizos,  
 Bo kręci się wkoło niebotycznego Olimpu.  
 Wciąż zmienia imiona, różne nazwy przybiera  
 W różnych czasach u różnych narodów (OF 540)<sup>114</sup>.  
 Helios, którego również nazywają Dionizosem. (OF 542)  
 Jeden Zeus, jeden Hades, jeden Helios, jeden Dionizos  
 Jeden bóg we wszystkich. Po co o każdym mówić z osobna? (OF 543)  
 Ma umysł swego ojca i jego przemyślność. (OF 544)  
 Twe łzy zamieniają się w rodzaj ludzki nieszczęsny,  
 Twój uśmiech stwarza ród bogów najświętszy.” (OF 545)

Interesujące paralele stanowią także synkretyczny hymn do Heraklesa Astrochitona, który wylicza wiele imion Heliosa<sup>115</sup>, oraz hymn z prologu *Rapsodii*, łączący Apollona z Heliosem<sup>116</sup>. Kaskadowej identyfikacji bóstw z Heliosem przyświeca mistyczna idea teokrazji<sup>117</sup>, która nie jest chaldejska, lecz orficka.

Trzecia sekcja (w. 21-32) skupia się na apotropaicznych właściwościach Heliosa. Bóstwo, jak wierzy autor, ma moc odpędzania złych demonów (por. VII 5b w tabeli 1) swym biczem, normalnie używanym do popędzania solar-nych rumaków<sup>118</sup> (w. 27-28). W zakończeniu hymnu (w. 48-50) filozof prosi

<sup>114</sup> Por. J. Sfameni Gasparro, *OF 540 = Macrobio, Sat. I 18, 12 e Inno orfico 52: Dioniso tra teogonia e attualità religiosa*, w: *Tracing Orpheus. Studies of Orphic fragments. In honour of Alberto Bernabé*, ed. M. Herrero, Berlin 2011, Gruyter, 255-260. Pomijam z braku miejsca następny fragment OF 541, który dotyczy solarnego Dionizosa.

<sup>115</sup> Por. Nonnus Panopolitanus, *Dionysiaca* XL 392-411, ed. Rouse, III, s. 182: „Jesteś Belem nad Eufratem, Ammonem w Libii, Apisem nad Nilem, Kronosem w Arabii, Zeusem w Asyrii, ... Sarapisem – Zeusem bezchmurnego Egiptu. Wieloimienny jesteś, zwiesz się Kronosem, Faetonem i Mitrą, Heliosem Babilonu, delfickim Apollonem w Helladzie, Gamosem, nasieniem Erosa i Zeusa snów bezwstydných, ... Peanem, co ból uśmierza, Eterem cętkowanym albo Astrochitonem, bo nocą ubierasz niebo w chiton upstrzony gwiazdami. Jakkolwiek cię zwa, wysłuchaj życzliwie mej prośby!”.

<sup>116</sup> Por. OF 102, ed. Bernabé, fasc. 1, s. 110-111: „Władco, synu Latony, dalekosiężny, Febusie potężny! Wszystkowidzący, królu śmiertelników i nieśmiertelnych, Heliosie, co fruwasz na złotych skrzydłach!”.

<sup>117</sup> Por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 174, ed. Zintzen, s. 147, tłum. pol. w nocy 219.

<sup>118</sup> Na temat przedstawień Heliosa z biczem w dłoni zob. D. Levi, *Aion*, „Hesperia” 13 (1944) 303-304.



boga o ochronę przed złym losem. Dysponujemy papirusem magicznym<sup>119</sup>, który opisuje rytuał poświęcenia amuletów ochronnych właśnie Heliosowi Agathodajmonowi Sarapisowi. Możliwe, że amulety ochronne (φυλακτήρια), które produkował Proklos przeciw trzęsieniu ziemi<sup>120</sup>, były także poświęcone Heliosowi. „Dwór ojca” (w. 32) to termin teurgiczny, który autor szczegółowo wyjaśnia w swych komentarzach do chaldejskiej filozofii<sup>121</sup>.

**Modlitwa (w. 33-50)** zaczyna się od krótkiej inwokacji (w. 33-34), w której Helios jest wzywany imionami „Dajmon” i „obraz boga wszechstworcy”. Dajmon był grecko-egipskim bogiem narodzin<sup>122</sup>, identyfikowanym ze słońcem; za pozostałe bóstwa narodzin uważani byli Tyche-Księżyc oraz Eros i Ananke, symbolizowani przez pocałunek i węzeł<sup>123</sup>. Drugie imię czy epitet, εἰκὼν παγγενέταιο θεοῦ, odnosi się do Heliosa jako obrazu Zeusa, Umysłu Demiurga. Hans Lewy<sup>124</sup> i Robbert M. Van den Berg<sup>125</sup> są przekonani, że chodzi tu o chaldejską koncepcję słońca jako obrazu Eona (zob. II 4-6 w tabeli 1), *nota bene* bóstwa niewymienianego z imienia w *Wyroczeniach chaldejskich*. Dwa popularne hymny: jeden Mezomedesa, drugi magiczny z tzw. „Liturgii Mitry” faktycznie wspominają Eona w podobnym kontekście<sup>126</sup>.

<sup>119</sup> Por. PGM IV 1596-1715.

<sup>120</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 28, ed. Masullo, s. 84.

<sup>121</sup> Por. Proclus, *Eclogae de philosophia Chaldaica* 1, ed. Iahnus, s. 1: „*Dwory* (αὐλαί) i *mieszkania bogów* są to wieczne szeregi. Wszechobjmujący *dwór Ojca* jest to szereg ojcowski, który obejmuje i mieści w sobie wszystkie dusze, które wstąpiły do nieba. Jak to się dzieje, że hierarchia anielska unosi duszę? W taki mianowicie sposób, że ogrzewa ją ogniem, tj. oświeca i napełnia nieskalanym ogniem, stawia mocno w szeregu i daje siłę, aby nie spadła w chaos materii, ale dołączyła do boskiego światła. Życiodajna siła pozwala duszy utrzymać się na właściwym jej miejscu, nie mieszać z materią, być lekką i wznieść się wraz z gorącym Pneuma; bo właśnie gorące Pneuma jest tchnieniem życia, dzięki któremu dusza szybuje wysoko w górę, tak jak pod ciężarem spada ku materii. Celem wstępowania jest spożywanie boskich owoców i stopienie się z ogniem, który jest wizją Boga, naoczną wizją Ojca. Dusza jest jak śpiewak hymnów, który dopełnia boskich rytuałów; przynosi ona Ojcu, wedle wyroczeni, niewyraźne symbole Ojca, które on sam jej dał przy pierwszym wejściu w byt. Te noeryczne i niewidzialne hymny, które wznosi wstępująca dusza, budzą wspomnienia – o słowach pełnych harmonii, o niewyraźnych obrazach, wreszcie o boskich mocach, które w niej tkwią”. Por. także hymny Synezjusza z Cyreny (Synesius Cyrensis, *Hymni* I[3] 37, 710 i 2[4], 292, éd. Lacombrade, s. 7, 60, 67), gdzie wyraz „dwór” należy do ulubionych.

<sup>122</sup> Por. OH 73 *Do Dajmona*, ed. Ricciardelli, s. 186.

<sup>123</sup> Por. Macrobius, *Saturnalia* I 19, 17, ed. Kaster, I, s. 266.

<sup>124</sup> Por. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 150-155.

<sup>125</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 154.

<sup>126</sup> Por. Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 30, 14-23: „Ty jasnymi promieniami całą ziemię opromieniasz, **Aionie** niegasnących płomieni, wejrzyj na mnie swoimi oczami, wlej czyste szczęście w swego szaleńca, Peanie! Do Ciebie, moje życie, dążę, choć w słabym ciele mieszkam. Zmiłuj się nade mną, Tytanie! Jestem w więzieniu i boję się”; PGM IV 591-603 („Liturgia Mitry”): „Płonący ogniu PENTITEROUNI, stwórco światła SEMESILAM, oddechu ognia PSYRINPHEU, duchu ognia IAO, duchu światła OAI, wielbicielu ognia ELOURE, piękne światło AZAI, **Aionie** AKBA, panie światła PEPPER PREPEMPIPI, ciele ognia PHNOUENIOCH, dawco światła, siewco ognia AREI EIKITA, morze ognia GALLABALBA, żywy ogniu IAIAIO, wirze ognia PYRICH BO-

Autor prosi o ochronę nie tylko przed złymi demonami, które wikłają duszę w kolejne wcielenia (w. 28-32), lecz także o wsparcie w konfrontacji z mściwymi boginiami, Pojnai i Dike (w. 37-38). Według Proklosa Dike, prawa ręka Zeusa Stwórcy (V 1 i VI 1 w tabeli 1), miała szerokie kompetencje: rządziła bogami kosmicznymi, kontrolowała *dajmones* i karała dusze ludzkie<sup>127</sup>. Jednym słowem była opatrnością całego świata widzialnego (VII w tabeli 1), stąd jej symbolem jest u Proklosa wszytkowidzące oko (w. 38)<sup>128</sup>. Tej wiecznie zajętej bogini przydawano liczne asystentki, m.in. wściekle Erynie<sup>129</sup>, Nemezis z kołem losu<sup>130</sup> i surowe Pojnai, czyli Kary<sup>131</sup>. „We wszystkim go [tj. Zeusa] słuchała pomocniczka Dike, która ma wiele Pojnai”, mówią *Rapsodie orfickie*<sup>132</sup>. Spekulacje mediopłatońskie uczyniły z Pojne personifikację kar naprawczych, ponoszonych w ciele i poprzez ciało<sup>133</sup>. Proklos rozumie w podobnym sensie: Pojne to kara odbierana podczas wcielenia i przez sam fakt wcielenia (*Hymn 4*, w. 2)<sup>134</sup>.

Modlitwa o zesłanie światła i rozproszenie mgły (w. 40-41, por. *Hymn 4*, w. 6) zawiera podtekst. Julian Apostata w swoich mowach antiocheńskich z 362 r. twierdzi, że Helios, jego osobisty bóg opiekuńczy, powierzył mu misję zbawienia świata od „chmury ateizmu”<sup>135</sup>. Oczywiście tą czarną chmurą, która przesłoniła słońce imperium, było dla Juliana chrześcijaństwo. Proklos skarży się nieśmiało na nietolerancję chrześcijan w Hymnie 7, zaś tu (w. 43-45) przedstawia własną pobożność w terminach tradycyjnych wartości. „Tradycyjne” w jego ustach zawsze znaczy „pogańskie”. Zatem można przypuszczać, że przez „święte światło” rozumie pogaństwo, natomiast przez „toksyyczną mgłę” – chrześcijaństwo.

## Hymn 2

Jeden z dwu hymnów do Afrodyty natychmiast stawia przed Czytelnikiem pytanie, czy jego adresatką jest ta sama bogini, do której Proklos ułożył drugi hymn – *Hymn 5*. Robbert M. Van den Berg odpowiada twierdząco na to pyta-

---

OSEIA, światło w ruchu SANCHEROB, miotaczu piorunów IE OE IOEIO, sławne światło BE-EGENETE, pomnożycielu światła SOUSINEPHI, który podtrzymujesz światłość...”, podkreślenie moje [E.O.]. WIELKIE LITERY oznaczają *voces magicae*.

<sup>127</sup> Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, II 144, 27 - 145, 14; tenże, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, III 232, 29 - 233, 4.

<sup>128</sup> Por. też OH 62, 1 *Do Dike*, ed. Ricciardelli, s. 162.

<sup>129</sup> Por. OH 69 *Do Eryniei*, ed. Ricciardelli, s. 176-178.

<sup>130</sup> Por. Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 28.

<sup>131</sup> Por. Julianus, *Caesares* 6, 310b, ed. Wright, II, s. 352.

<sup>132</sup> Por. OF 233.

<sup>133</sup> Por. Plutarchus Chaeronensis, *De sera numinis vindicta* 565A.

<sup>134</sup> Na temat Dike i Pojnai w malarstwie wazowym zob. M.P. Nilsson, *The Bacchic Mysteries of the Roman Age*, HTR 46 (1953) 198-201.

<sup>135</sup> Por. Julianus, *Misopogon* 35, 362c, ed. Wright, II, s. 488; tenże, *Oratio* VII 22, 233d-234c, ed. Wright, II, s. 146-148.

nie<sup>136</sup>. Moim zdaniem odpowiedź brzmi nie, co uzasadniam w poniższym komentarzu. *Hymn 2* nie ma wiele wspólnego z trzema hymnami homeryckimi<sup>137</sup> – poza jednym werselem (w. 13)<sup>138</sup> – ani też z orfickim hymnem do Afrodyty<sup>139</sup>.

**Inwokacja (w. 1-3)** do Afrogenei, czyli Zrodzonej z Piany, powinna pomóc w identyfikacji bogini, ale nie pomaga. Afrodyta pojawia się kilka- czy nawet wielokrotnie w systemie boskiej hierarchii Proklosa<sup>140</sup>. Epitet Afrogeneia (w. 1) odnosi się do aż dwu różnych Afrodyt: Afrodyty Uranii, córki wykastrowanego Uranosa i piany morskiej, oraz Afrodyty Dionaii, zrodzonej z nasienia Zeusa wytryśniętego w kierunku ściganej Dione i spadłego w morze<sup>141</sup>. Te dziwne wersje mitów, różne od klasycznych, Proklos zaczerpnął z *Rapsodii orfickich*<sup>142</sup>. Współczesny mu poeta Nonnos<sup>143</sup> zna jeszcze dziwniejszy mit o Afrodycie Uranii, zrodzonej w Beroë (a nie na Cyprze) z nasienia Uranosa i piany morskiej przy pomocy Natury. Dziewicza bogini bezpośrednio po własnych narodzinach wydała na świat Erosa, który sam był własnym akuszerem i piastunem, a potem, gdy już opuścił łono matki, został „pierwszym nasieniem, początkiem narodzin” (γονῆς πρωτόσπορος ἀρχή)<sup>144</sup>. Mit opowiedziany przez Nonnosa przypomina *Hymn 2* w tym, że zrodzona z piany Afrodyta rodzi Erosey bez męża, podczas gdy Kuraafrodyta Licyjska z *Hymnu 5* jest ślubną żoną Hefajstosa.

W komentarzu do platońskiego *Kratylosa* 406c7-d2 Proklos uwzględnił obie Zrodzone z Piany Afrodyty, zarówno Uranię, jak i córkę Dione. Tekst ten jest kluczem do interpretacji *Hymnu 2*, więc przytaczam w całości:

„Boginie te różnią się od siebie co do początku, szeregu i mocy. Pierwsza z nich, zrodzona z Uranosa, jest boginią ponadświatową i anagogiczną: prowadzi ona wzwyż do noetycznego Piękna, wiezie korowód nieskalanego życia, a od wcielenia oddziela. Ta druga natomiast, Dionaii (tj. córka Dione), zarządza światami niebieskim i ziemskim, wiąże je mocno ze sobą, a dzięki temu połączeniu doskonalili ich postępowanie rozrodczy. Boginie łączą się nawzajem poprzez podobieństwo hipostaz, albowiem z mocy rozrodczej pochodzą obie: jedna Wiążącego, druga Demiurga. Morze w tym micie jest symbolem życia,

<sup>136</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 40 i 190-207.

<sup>137</sup> Por. *Hymni Homerici* 5, 6 i 10.

<sup>138</sup> Por. tamże 5 i 6.

<sup>139</sup> Por. OH 55, ed. Ricciardelli, s. 144-146.

<sup>140</sup> Por. T. Lankila, *Aphrodite in Proclus' Theology*, „Journal for Late Antique Religion and Culture” 3 (2009) 21-43; zob. także tabela 1.

<sup>141</sup> Por. Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 183, ed. Pasquali, 109, 21 - 111, 20.

<sup>142</sup> Por. OF 189, ed. Bernabé, fasc. 1, s. 169-170: „Jego [Uranosa] członek spadł z wysoka w morze, a wokół zebrała się biała piana. W cyklach pół roku zrodził wstydliwą dziewczę. Nowonarodzoną od razu wzięły na ręce Zazdrość i Odurzenie”; OF 260, ed. Bernabé, fasc. 1, s. 223-224: „Jeszcze większa ogarnęła go [Zeusa] żądza i z członka ojca wielkiego wytrysnęła płodna piana, a morze przyjęło nasienie wielkiego Zeusa. Gdy rok o pięknych porach zatoczył koło, zrodził Afrodytę, co śmiech budzi, Afrogeneię”.

<sup>143</sup> Por. Nonnos Panopolitanus, *Dionysiaca* XLI 100-142, ed. Rouse, III, s. 202-206.

<sup>144</sup> Tamże XLI 129.

które jedno tylko ma źródło, a z kolei głębia obrazuje rozlewanie się życia na wszechświat. Natomiast piana to coś najsubtelniejszego, pełnego płodnego światła i mocy, skąd życie się rozwija, jak kwiat z pąka<sup>145</sup>.

Cytowany tekst wyjaśnia relacje między dwiema Afrodytami i stanowi doskonałe uzupełnienie *Hymnu 2*. Adresatka hymnu, określona jako „łańcuch Afrogenei” (w. 1) i „wielkie źródło królewskie” (w. 2) to córka Uranosa, przełożonego Wiążących z enneady noetyczno-noerycznej, która odpowiada za życie (por. III 4-6 w tabeli 1). Bogini ta plasuje się znacznie niżej od swego ojca, bo pojawia się dopiero w momencie pocięcia go przez Kronosa<sup>146</sup>, jako siódma i ostatnia z Wielkich Demiurgów (por. IV 7 w tabeli 1). W systemie Proklosa orficka Urania odpowiada chaldejskiej „noerycznej membran” i „Kwiatowi Ognia”<sup>147</sup>, stąd filozof nazywa ją „Kwiatem Życia” w cytowanym tekście. Funkcją bogini jest oddzielanie od siebie porządków wyższych i niższych, a w przypadku dusz ludzkich – zniechęcanie ich do inkarnacji i kierowanie zawsze wzwyż, ku boskiemu Pięknu. Hipostazą Uranii jest Afrodyta, córka Demiurga Zeusa i Dione, której Proklos poświęcił drugi hymn – *Hymn 5*. Ta bogini, uplasowana znacznie niżej w hierarchii (por. VI 11 w tabeli 1), także działa anagogicznie, ale w przeciwieństwie do swej poprzedniczki, patronuje również życiu w aspekcie ziemskim, czyli małżeństwu, rozmnażaniu się, wcielaniu. Obie Afrodyty działają w świecie komplementarnie, jakby były jedną boginią. Należą przecież do tego samego łańcucha (por. w. 1 i 18).

**Aretologia (w. 4-13)** odpowiada w treści podziałowi na córkę Uranosa i córkę Dione, z tym, że sama Afrodyta została zastąpiona przez Erosy, które z niej wyleciały (w. 3). Erosy dzielą się na trzy grupy. Pierwsze są ewidentnie dziećmi Uranii, bo odpowiadają za ruch wzwyż, tak jak ona, wyprowadzają dusze z ciał i pomagają im wrócić na „dwór matki” (w. 5-6). Drugie, które muszą być dziećmi Afrodyty Dionaia, kierują ruchem w dół, ku światu, ziemi i wcieleniu (w. 7-9). I wreszcie rodzaj trzeci jest czymś pomiędzy pierwszymi i drugimi, ponieważ poprzez zawieranie małżeństw, którym patronuje, stara się wyhodować „nieśmiertelną rasę” z ludzi żyjących na ziemi (w. 10-12).

<sup>145</sup> Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 183, ed. Pasquali, 111, 6-20.

<sup>146</sup> Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, I 82, 16-20.

<sup>147</sup> Por. OC 6, ed. Majercik, s. 50: „oddziela tak jak noeryczna membrana jeden ogień od drugiego ognia, które chcą się połączyć”; tamże 34, ed. Majercik, s. 60: „Stąd wytrysnęły narodziny różnorodnej materii, stąd powłóczyły grot piorunu, który przesłania Kwiat Ognia i wnika w zakamarki świata, stąd biorą się wszystkie cudowne promienie, które świecą na świat poniżej”; tamże 35, ed. Majercik, s. 60: „Z Ojca wytryskają twarde groty piorunów oraz przyjmujące je łona świetlistego blasku zrodzonej z Ojca Hekate; ponadto opasujący Kwiat Ognia i potężne Pneuma za słupami żaru”; tamże 37, ed. Majercik, s. 62: „Źródło jedyne, źródło ojcowskie, z którego wylatują z poszumem noeryczne myśli. Jedne z nich dzielą się i rozpryskują na ogromne ciała kosmiczne, inne wirują wokół straszliwych łon, rozświetlają je, nieustannie i niestrudzenie niczym rój pszczół spijają Kwiatu Ognia. Pierwsze źródło Ojca wytryska samo z siebie, a z niego z kolei pierwotne idee”; tamże 38, ed. Majercik, s. 62: „To są myśli Ojca, a poniżej mój otaczający ogień”. Wszystkie fragmenty, oprócz OC 6, są cytacjami z Proklosa.

„Nieśmiertelna rasa” żywo przypomina „święte pokolenie” (ἱερὰ γενεά), o którym pisze Damascjusz w *Żywocie Izydora*:

„Święte pokolenie w odosobnieniu wiodło życie bogom miłe i szczęśliwe, filozofowało i boskie kulturowało rytuały”<sup>148</sup>.

Tym świętym pokoleniem byli oczywiście neoplatonicy, którzy żenili się między sobą i żyli jak rodzina<sup>149</sup>. Biograf Marinos podaje, że Proklos tytułował Syrianosa, diadocha Akademii, u którego studiował, swoim ojcem, a jego nauczyciela, Plutarcha z Aten – swoim dziadkiem<sup>150</sup>. Kazał się pochować razem z Syrianosem i ułożył wspólne epitafium, które Marinos cytuje:

„Ja jestem Proklos rodem z Licji, którego Syrianos  
Wychował na swego następcę.  
Ten oto grób przyjął ciała nas obu.  
Oby dusze nasze wspólną miały siedzibę!”<sup>151</sup>.

Co więcej, Proklos miał poślubić krewną Syrianosa, by wszystko zostało w rodzinie, ale z niewiadomych powodów odmówił i wolał resztę życia spędzić w celibacie (por. Komentarz do *Hymnu 7*). Święta rasa neoplatoników ucieleśniała, jak pisze Damascjusz<sup>152</sup>, „mityczne życie Kronosa” (μυθευόμενος Κρόντιος βίος), czyli srebrny wiek ludzkości.

**Inwokacja i modlitwa (w. 14-21)** zaskakują z dwóch powodów. Po pierwsze, niższa Afrodyta (wymieniona jako „bogini”) zostaje utożsamiona z Duszą Świata (w. 16). Sam Proklos był odmiennego zdania, identyfikując Duszę Świata z rozerwanym na strzępy Dionizosem i jego nianią Hiptą (zob. VII 1b w tabeli 1)<sup>153</sup>, wobec czego dystansuje się od tego pomysłu poprzez „jak mówią” (w. 15). Skąd pochodził ten pogląd? Plotyn w traktacie *O Erosie*<sup>154</sup> interpretował Afrodytę, córkę Dione, jako Duszę Świata, tak więc Proklos powołuje się na opinię samego Plotyna. Gdzie indziej Proklos cytuje wersety *Wyroczni chaldejskich*<sup>155</sup>, które pierwotnie odnosiły się do Hekate, generującej z siebie Duszę Świata, ale nie wymienia imiennie żadnej bogini<sup>156</sup>. Z *Hym-*

<sup>148</sup> Damascius, *Vita Isidori* fr. 95, ed. Zintzen, s. 140.

<sup>149</sup> Por. Athanassiadi, *Persecution and Response in Late Paganism*, s. 5-7.

<sup>150</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 29, ed. Masullo, s. 86.

<sup>151</sup> Tamże 36, ed. Masullo, s. 92 = *Anthologia Graeca* VII 341, ed. W.R. Paton: *The Greek Anthology*, II, London 1919, Loeb, 184.

<sup>152</sup> Por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 33, ed. Zintzen, s. 31 = OF 217.

<sup>153</sup> Por. OF 329.

<sup>154</sup> Por. Plotinus, *Enneades* III 5, 2, éd. É. Bréhier: Plotin, *Ennéades*, I-VI, Paris 1924-1938, Les Belles Lettres, tutaj: III, s. 76-78, tłum. A. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady*, I, Warszawa 2000, AKME, 291.

<sup>155</sup> Por. OC 51, ed. Majercik, s. 68: „W prawym zagłębieniu koło zbiornika z ziarnem tryska obfite źródło duszy – początku narodzin, ożywiający światło, ogień, eter i światy”; tamże 53, ed. Majercik, s. 68: „Ja, Dusza, która swoim ciepłem ożywiam wszystko, mieszkam niżej niż myśl Ojca”.

<sup>156</sup> Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, II 201, 10-16; tenże, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, II 61, 22-25.



nem 2, w. 15-17 dobrze koresponduje deklaracja „Afrodyta jest wszędzie”, wyrażona przez Proklosa w *Komentarzu do „Państwa” Platona*<sup>157</sup>.

Po drugie, zaskakujące jest zakończenie (w. 20-21): nie, dziękuję, nie chcę się wcielać nigdy więcej, jeśli nawet Erosy przynoszą czasem coś dobrego i zamierzają wyhodować z ludzi jakąś wyższą rasę. Żądze są „lodowate” (w. 21), odwrotnie niż w polskiej frazeologii, ponieważ prowadzą do wcielenia, które Proklos wyobraża sobie jako zimne, huczące morze (por. *Hymn 3*, w. 8-14, *Hymn 4*, w. 10-12, *Hymn 6*, w. 10-12).

### *Hymn 3*

Hymn do Muz wymaga krótkiego wprowadzenia w platoński mit o reinkarnacji. Platon podzielał orfickie i pitagorejskie wierzenia o wędrówce duszy – upadłego z nieba *dajmona*, który jest w ciele gościem, a właściwie więźniem<sup>158</sup>. Wszystkie dusze, jak twierdził<sup>159</sup>, raz na 10 tysięcy lat pasą się na Łące Prawdy, gdzieś wysoko nad niebem, by następnie na skrzydłach pamięci wrócić ze swym bogiem-archontem i pełnić rolę opatrznosci w świecie. Jednakże niedożywione dusze pewnych *dajmonów*, które nie zdołały zapuścić skrzydeł, muszą spadać na ziemię i wcielać się w ludzi lub zwierzęta. Po dziewięciu wcieleniach i upływie dziesięciu tysięcy lat, gdy Rok Kosmiczny zatoczy koło, wracają na Równinę Prawdy i znowu się pasą. Czas przymusowych inkarnacji jest bardzo długi, ale możliwa jest wcześniejsza amnestia dla dusz, które trzykrotnie wybrały żywot filozofa. Filozofom odrastają skrzydła, symbol pamięci, już po trzech tysiącach lat, tak że mogą odlecieć do swego patrona Zeusa<sup>160</sup>, do pokrewnej gwiazdy<sup>161</sup> albo do ulubionej Muzy: Kaliope bądź Uranii<sup>162</sup>. Platon szczególnie czcił Muzy, patronki filozofii i pamięci, a w centrum Akademii wznosił Muzejon na ich cześć<sup>163</sup>.

**Inwokacja (w. 1-2)** do dziewięciu córek Zeusa przypomina wersety homerylickie<sup>164</sup>, w których poeta prosi, by Muzy dopomogły jego pamięci. W swym *Komentarzu do „Kratylosa”*<sup>165</sup> Proklos podporządkował te boginie Apollonowi Muzagetesowi<sup>166</sup> i dowodził, że ich liczba, dziewięć, symbolizuje harmonię duchową i że cała dziesiątka to bóstwa anagogeniczne, czyli pozwalające duszy

<sup>157</sup> Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, I 141, 21.

<sup>158</sup> Por. OF 421-469.

<sup>159</sup> Por. Plato *Phaedrus* 248c-249a = OF 459.

<sup>160</sup> Por. Plato *Phaedrus* 246e-247a.

<sup>161</sup> Por. Plato, *Timaeus* 42b.

<sup>162</sup> Por. Plato, *Phaedrus* 258e-259d = 49F2, ed. G.J. van Dijk: *Ainoi, Logoi, Mythoi: Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature*, Leiden 1997, Brill, 327-330.

<sup>163</sup> Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IV 1 i 19, ed. M. Marcovich, I, Berlin 2008, Gruyter, 256 i 271.

<sup>164</sup> Por. Homerus, *Ilias* II 484-493.

<sup>165</sup> Por. Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 176-177, ed. Pasquali, 100,11 - 103,23.

<sup>166</sup> Por. *Hymni Homeric* 25.



wznieść się ponad ten świat i odzyskać utraconą prostotę i doskonałość. Związek z Apollonem i epitet „anagogiczne światło” (*Hymn 3*, w. 1) pozwalają zaliczyć Muzy do triady anagogicznej, na której czele stoi Hermes i której Apollon jest członkiem (por. VI 12 w tabeli 1). W takim razie, Muzy byłyby ogniwami tego samego „łańcucha hermetycznego”, do którego należeli, wedle wierzeń neoplatońskich, wszyscy wybitni filozofowie<sup>167</sup>.

**Aretologia (w. 3-9)** określa najważniejszą dla Proklosa funkcję tych bogiń, różną od tej, którą przypisali im Homer i Platon. Otóż pomagają one, jak mówi tekst, „szybko” (w. 6) przerwać koszmar narodzin. Co to znaczy „szybko”? Dla Platona<sup>168</sup> i Empedoklesa<sup>169</sup> były to minimalnie trzy tysiące lat, w czasie których dusza wcielała się trzy razy (Platon) lub dziesięć razy (Empedokles), a czas pomiędzy inkarnacjami spędzała gdzieś w niebie albo w Hadesie<sup>170</sup>. Natomiast przeciętny okres wygnania wynosił dziesięć tysięcy lat<sup>171</sup>, zaś karne zesłanie za ciężkie grzechy – aż trzydzieści tysięcy lat<sup>172</sup>.

Największym zagrożeniem dla dusz i tym, co mogło przedłużyć ich ziemską odyseję, były wody Lete, czyli Niepamięci (w. 6)<sup>173</sup>. Muzy pomagały przezwyciężyć tę tendencję poprzez święte księgi i wtajemniczenia w misteria (w. 5). Kojarzenie Muz ze świętymi księgami nie może dziwić, skoro boginie te patronowały poszczególnym działom literatury, a z kolei ich związek z misteriami był czymś równie oczywistym, co związek z Apollonem<sup>174</sup>. Bezcelowe jest dociekanie, jakie święte księgi i misteria ma na myśli autor. Brak w tym hymnie wskazówek pozwalających na wiązanie ich z orfizmem, jak chce Van den Berg<sup>175</sup>, który na moment zapomina o *Wyroczeniach chaldejskich*.

<sup>167</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 28, ed. Masullo, s. 85: „Pewnego razu przyśniło mi się, że ma duszę pitagorejczyka Nikomacha. Uwierzył, że należy do łańcucha hermetycznego”; Proclus, *Theologia Platonica* VI 22, ed. Saffrey – Westerink, V 98, 14-24: „Z triady anagogicznej Hermes jest przywódcą filozofii; dlatego właśnie dusze wzwyż prowadzi i poprzez zdolności dialektyczne odsyła je wszystkie razem i każdą z osobna do samego Dobra. Dalej Afrodyta jest pierwszą przyczyną miłosego natchnienia, co wszystkie rzeczy przenika, i zapoznaje z Pięknem te wszystkie życia, które ma w swej pieczy. Apollon muzyką wszystko doskonali, naprawia i razem spaja, jak mówi Sokrates, a dzięki harmonii i rytmowi ku noerycznej ciągnie Prawdzie i Światłu, które jest tam. Ogólnie powiedzieć możemy, że bogowie, którzy znajdują się ponad bóstwami kosmicznymi, spajają cały chór niewcielonych dusz, bo zdolności noeryczne i twórcze tychże zależą właśnie od nich”.

<sup>168</sup> Por. Plato, *Phaedrus* 249a = OF 459.

<sup>169</sup> Por. Empedocles, *Fragmenta* 31 B 146, ed. H. Diels – W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlin 1951-1952<sup>6</sup>.

<sup>170</sup> Por. Plato, *Phaedrus* 249a.

<sup>171</sup> Por. tamże 248b = OF 459.

<sup>172</sup> Por. Empedocles, *Fragmenta* 31 B 115 = OF 449.

<sup>173</sup> Por. Plato, *Phaedrus* 248c; OH 77, 3. 10 *Do Mnemosyne*, ed. Ricciardelli, s. 194; Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 5, ed. Masullo, s. 62.

<sup>174</sup> Por. OH 76, 7 *Do Muz*, ed. Ricciardelli, s. 192, tłum. Żybert, s. 102; Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 25.

<sup>175</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 212.

Celem pokonania wód Lete jest powrót do „pokrewnej gwiazdy” (w. 7) – motywu platońskiego<sup>176</sup>, który Proklos gdzie indziej<sup>177</sup> interpretował w sensie astrologicznym jako sfery planet Saturna, Jupitera, Słońca i Księżyca, a prócz tego motywu popularno-magicznego<sup>178</sup>. Logicznym uzupełnieniem „pokrewnej gwiazdy” jest modlitwa o „święte światło”, która następuje w w. 15. Obraz Muz, które ratują zbłąkaną duszę z fal narodzin i wiodą ku światłości, występuje w zacytowanej przez Porfiriusza wyroczni, udzielonej przez Apollona Delfickiego o Plotynie<sup>179</sup>. Pośpieszny powrót do światła, ale bez pomocy Muz, pojawia się w *Wyroczniach chaldejskich*<sup>180</sup>.

**Modlitwa (w. 10-17)** koncentruje się na temacie reinkarnacji. Poeta prosi dziewięć bogiń o rzeczy, które uważa za istotne: sławę (w. 17), uwolnienie od żądz (w. 10), szal bachiczny (w. 11), miód ze świętych uli (w. 16), wskazanie świętej ścieżki (w. 13), obronę przed atakami bezbożników (w. 12) i wreszcie o najważniejsze – wyłowienie z huczących fal narodzin (w. 14-15).

„Szal bachiczny” nie oznacza tu intoksykacji czy upojenia winem, ale stan ciała i umysłu, w którym znajduje się człowiek inicjowany w misteria. Osobę taką zwano „bachusem” i termin ten miał często wydźwięk tyleż mistyczny, co intelektualny<sup>181</sup>. „Ule” stanowią czytelną aluzję do znanego wyobrażenia poetów lub filozofów jako świętych pszczół, które spijają miód z kwiatów rosnących w ogrodach Muz<sup>182</sup>. Według Porfiriusza<sup>183</sup> miód świętych pszczół jest nektarem, ekstatycznym trunkiem bogów, używanym w czasach przed wynalezieniem wina. „Święta ścieżka” to oczywiście droga do Boga, przy której rosną dobra kontemplacyjne<sup>184</sup>. „Bezbożnikami” są jak zwykle chrześcijanie, do których subtelne przytyki znajdują się także w *Hymnach* 1, w. 41 i 7, w. 50.

Tok rozumowania wydaje się mniej więcej taki: skoro filozofia jest tym, co przerywa cykl wcieleń przed upływem 10 tysięcy lat, to tylko Muzy, patronki filozofii, zdolne są uwolnić duszę z tego więzienia.

<sup>176</sup> Por. Plato, *Timaeus* 42b.

<sup>177</sup> Por. Proclus, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, III 261, 12 - 263, 22 i 290, 18-28.

<sup>178</sup> Por. PGM IV 574: „Ja jestem gwiazdą, która razem z wami błąka się i świeci z otchłani”.

<sup>179</sup> Por. Porphyrius, *Vita Plotini* 22, 13-63, éd. Bréhier, I, s. 25-26, tłum. Krokiewicz, I, s. 82-83.

<sup>180</sup> Por. OC 115, ed. Majercik, s. 92: „Trzeba się spieszyć do światła i do promieni Ojca, skąd została wysłana twoja dusza, odziana w wielki intelekt”.

<sup>181</sup> Por. OF 576 = Plato, *Phaedo* 69d1: „Wielu nosi tyrsy, niewielu zostaje bachusami”; Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 22, ed. Masullo, s. 78: „Albowiem Proklos oczyścił się już i przewyciężył przymus wcielenia, wznosił się ponad zwykłe noszenie tyrsu, stał się pierwszym bachusem i na własne oczy oglądał błogosławione widoki z tamtego świata, dane tylko wtajemniczonym”; Damascius, *Vita Isidori* fr. 163, ed. Zintzen, s. 137, tłum. pol. w nocie 39.

<sup>182</sup> Por. Plato, *Ion* 534b; Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, II 1, 1-12.

<sup>183</sup> Por. Porphyrius, *De antro nympharum* 15-19, ed. L. Simonini: Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, Milan 1986, 56-64.

<sup>184</sup> Por. Julianus, *Oratio* VII 22, 230d, ed. Wright, II, s. 138; Proclus, *Theologia Platonica* IV 17, ed. Saffrey – Westerink, IV 51, 10-12.

### Hymn 4

Hymn do anonimowych bogów ma niezwykłą budowę: trzy części, na które się rozpada (w. 1-4, 5-12, 13-15), zaczynają się każda od krótkiej inwokacji, by od razu przejść w modlitwę. Wersy 1 i 13 są bardzo podobne (ale nie identyczne) pod względem doboru słów i treści.

Spory problem dla uczonych przedstawia tożsamość bogów tego hymnu, ponieważ nie padają w nim konkretne imiona. Badacze argumentują albo za „wszystkimi bogami”, do których Proklos odnosi się we wstępach do *Teologii Platońskiej* i *Komentarza do „Parmenidesa”*<sup>185</sup>, albo za identyfikacją z bóstwami *Wýroczni Chaldejskich*<sup>186</sup>. R.M. Van den Berg opowiada się za pierwszą opcją<sup>187</sup>. Oba poglądy, jak wykazuję niżej, są nie do utrzymania.

**Inwokacje (w. 1-2, 5a, 13-14)** udzielają wystarczająco dużo wskazówek, by umożliwić identyfikację „bogów”. Są oni określani jako: „przewodnicy mądrości” (w. 1 i 13), „wielcy zbawiciele” (w. 5) i „anagogiczny ogień” (w. 2, tłumaczę wyżej „wzniosły ogień”). Dane te zestawione z dwoma tekstami *Teologii Platońskiej* o czwartej triadzie bogów olimpijskich<sup>188</sup> oraz o hierarchii cnót<sup>189</sup> dają pełną podstawę do wniosku, że „bogami” z hymnu jest triada anagogiczna bogów olimpijskich, czyli Hermes, Afrodyta i Apollon (por. pozycje VI 10-12 w tabeli 1). Proklos poświęcił dwa inne hymny (*Hymny* 3 i 5) bogom z tejże triady.

Według *Teologii Platońskiej* Hermes jest przywódcą filozofii i prowadzi dusze do Dobra, Afrodyta – patronka miłości wiedzie je ku Pięknu, a z kolei Apollon, przewodnik Muz, swoją muzyką wznosi je do Prawdy i Światła. W ten sposób bogowie anagogiczni rozpoczynają ἐπιστροφή, czyli wielki odwrót od świata widzialnego w kierunku Jedna<sup>190</sup>. Zbawiają oni cały świat poprzez boskie cnoty: Mądrość, Dobro i Piękno, wymienne czy prawie wymienne z chaldejską triadą cnót: Wiarą, Prawdą i Miłością<sup>191</sup>, które z kolei prowadzą na jeszcze wyższy poziom, do Sprawiedliwości, Wiedzy i Samokontroli,

<sup>185</sup> Por. Proclus, *Theologia Platonica* I 1, ed. Saffrey – Westerink, I 6, 16 - 7, 8; Proclus, *In Platonis Parmenidem* I Prol. 1, 617, ed. Steel, I, s. 1.

<sup>186</sup> Zob. przegląd literatury w: Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 224-227.

<sup>187</sup> Por. tamże, s. 225.

<sup>188</sup> Por. Proclus, *Theologia Platonica* VI 22, ed. Saffrey – Westerink, VI 98, 14-24.

<sup>189</sup> Por. tamże I 25, ed. Saffrey – Westerink, I 109, 4 - 113, 10.

<sup>190</sup> Proclus, *Theologia Platonica* VI 22, ed. Saffrey – Westerink, VI 98, 14-24: „Z triady anagogicznej Hermes jest przywódcą filozofii; dlatego właśnie dusze wzywają go i poprzez zdolności dialektyczne odsyła je wszystkie razem i każdą z osobna do samego Dobra. Dalej Afrodyta jest pierwszą przyczyną miłosnego natchnienia, co wszystkie rzeczy przenika, i zapoznaje z Piękniem te wszystkie życia, które ma w swej pieczy. Apollon muzyką wszystko doskonali, naprawia i razem spaja, jak mówi Sokrates, a dzięki harmonii i rytmowi ku noerycznej ciągnie Prawdę i Światło, które jest tam. Ogólnie powiedzieć możemy, że bogowie, którzy znajdują się ponad bóstwami kosmicznymi, spajają cały chór niewcielonych dusz, bo zdolności noeryczne i twórcze tychże zależą właśnie od nich”.

<sup>191</sup> Por. OC 46, ed. Majercik, s. 66.

będącymi domeną Niewidzialnych Nocy. Do boskich cnót ludzie wspinają się mozolnie po szczeblach miłości, filozofii i muzyki albo teurgii<sup>192</sup>. A wspinać się warto, ponieważ nagrodą jest uwolnienie od klątwy reinkarnacji.

**Tabela 2.** System cnót według Proklosa

Stopnie bytów	Cnoty		
Niewidzialne Noce	Sprawiedliwość	Wiedza	Samokontrola
Bogowie wyżsi	Dobro	Mądrość	Piękno
Bogowie niżsi	Wiara	Prawda	Miłość
Ludzie	Teurgia/muzyka	Filozofia	Miłosny szwał
Patroni = bogowie anagogiczni	Apollon	Hermes	Afrodyta

Tak więc nie ma powodu, by przez „bogów” z *Hymnu* 4 rozumieć panteon, skoro sam tekst zawęża ich do bogów anagogicznych. Hermes, Afrodyta i Apollon na pewno nie są bogami wyłącznie chaldejskimi (czyli patronami sfer planetarnych Merkurego, Wenus i Słońca), bo ich imiona występują u Proklosa pośród dwunastki bogów olimpijskich, a ta jest przecież klasycznie grecka.

**Modlitwy (w. 3-4, 5b-12, 15)** nasuwają trzy problemy interpretacyjne: jak rozumieć święte światło, natchnione księgi, misteria, mity i hymny. W tym miejscu powracamy do alternatywy: orfickie czy chaldejskie. Czy „natchnione księgi” wymienione w w. 5 są to *Rapsodie orfickie* czy *Wyrocznie chaldejskie*? Akademia Platońska w tym okresie, gdy Proklos studiował u Syriana (430-437), pasjonowała się na równi *Rapsodiami orfickimi*, co *Wyroczniami chaldejskimi*. Proklos znał na pamięć jedno i drugie; *Wyrocznie chaldejskie* były jego konikiem i przez pięć lat pisał komentarze do nich<sup>193</sup>. Jednakże nie należy

<sup>192</sup> Tu Proklos nie może się zdecydować, zob. *Theologia Platonica* I 25, ed. Saffrey – Westerink, I 109, 4 - 113, 10.

<sup>193</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 26, ed. Masullo, s. 82 = OF 677ii: „Proklos posiadał te cnoty, gdy studiował u Syriana, gdy pod jego kierunkiem czytał starożytnych filozofów, gdy z ust swego nauczyciela spijał zapładniające krople orfickiej i chaldejskiej teologii. Ale Proklos nigdy nie znalazł czasu na napisanie komentarza do poezji Orfeusza. Syrianos miał zamiar sporządzić komentarz do pism orfickich albo do *Wyroczni chaldejskich*; pozostawił wybór Proklosowi i Domininosowi, filozofowi z Syrii i diadochowi, co będą komentować. Ale oni nie mogli się zgodzić: Domininos wybrał poematy orfickie, Proklos – *Wyrocznie chaldejskie*. Przeszkodziło to wielkiemu Syrianosowi w rozpoczęciu pracy, a potem umarł. Jednakowoż, jak powiedziałem, otrzymał podstawowe wytyczne od swego mistrza, a ponadto wnikliwie studiował jego komentarze do Orfeusza, a także wielotomowe dzieła Porfiriusza i Jamblichy o *Wyroczniach* i o towarzyszących pismach Chaldejczyków. Odżywiony boskimi wyroczniami, wspiął się, na ile człowiek potrafi, na wyżyny cnót, które boski Jamblich nazywał w swój natchniony sposób teurgicznymi. Krytycznie zestawiał i porównywał komentarze poprzednich filozofów, zebrał też inne chaldejskie traktaty i największe komentarze do natchnionych *Wyroczni*. Praca ta zajęła mu całych pięć lat”; tamże 27, ed. Masullo, s. 84 = OF 677xii: „Pewnego dnia czytaliśmy z Proklosem pisma orfickie, i słuchaliśmy jego ko-

zapominać o pozostałych pismach należących do tzw. Biblii pogańskiej, mianowicie poematach Homera i Hezjoda, pismach gnostyckich i *Corpus Hermeticum*. Dlaczego Proklos, hierofanta świata, miałby ignorować wszystko inne poza *Wyroczniami chaldejskimi*? Dlaczego „natchnione księgi” nie mogłyby być na przykład dialogami ukochanego Platona?

Pod względem stylistycznym i werbalnym *Hymn 4* najbardziej przypomina *Hymny orfickie*. „Raczej wysłuchać” (κλῦτε i κέκλυτε) w w. 1, 5 i 14 to powracająca formuła inwokacyjna *Hymnów orfickich*<sup>194</sup>, „święte światło” (φάος ἄγνόν, w. 4) występuje w orfickim hymnie do Protogonososa<sup>195</sup> w identycznym sformułowaniu, nie licząc wielu podobnych<sup>196</sup>. *Wyrocznie chaldejskie*<sup>197</sup> nie mają monopolu na „ogień”, bo ten wyraz znajdzie się w literaturze orfickiej<sup>198</sup>, nie mówiąc już o „wielkim ogniu” z Eleusis<sup>199</sup>. Wreszcie terminologia misteryjna w w. 4 i 15 (wymieniam po grecku: ὕμνοι, ἄρρητοι τελεταί, ὄργια, ἱεροὶ μῦθοι) przewija się w zakończeniu każdego z 87 *Hymnów orfickich*. Czy zatem paralele orfickie nie przeważają nad tymi nielicznymi i wcale nie oczywistymi aluzjami do *Wyroczni chaldejskich*, które analizuje Van den Berg w swoim komentarzu<sup>200</sup>? Nie znaczy to, bynajmniej, że inicjacje, do których przygotowuje się autor, musiały być misteriami orfickimi. Mogły to być każde inne: Hekate, Dionizosa, Mitry, Kybele czy Eleusis.

*Hymn 4* informuje swego czytelnika, od czego mają go zbawić „wielcy zbawiciele”, mianowicie od zła największego z możliwych: od nieszczęścia narodzin i uwięzienia w ciele (w. 3, 8-12). Wody narodzin i ich straszna bogini Pojne, czyli „Kara”, są zimne czy wręcz lodowate (w. 10 i 12) dla kontrastu z boskim żarem i świętym światłem (w. 2 i 6), podobnie jak w hymnie do Ojca – Pierwszego Ognia, cytowanym wyżej. Proklos ma zawsze ten sam pełen dezaprobaty stosunek do życia doczesnego<sup>201</sup>, w czym nie różni się zresztą od innych neoplatoników<sup>202</sup>. Zmierzenie wzwyż, w górę (w. 14) jest najważ-

---

mentarzy. Powoływał się nie tylko na Jamblicha i Syrianosa, lecz także wielu innych, którzy badali ich głęboką teologię. Poprosiłem wtedy wielkiego filozofa, by ułożył pełny komentarz do pism orfickich. Odpowiedział mi, że miał taki zamiar, ale zrezygnował przez pewne sny. Zobaczył we śnie swego nauczyciela Syrianosa, który kategorycznie mu tego zabronił. Wymyśliłem więc, że mógłby zrobić wyciąg z komentarzy swego mistrza do Orfeusza. Zgodził się dopisać noty na marginesach rękopisu Syrianosa. Tym sposobem mamy jego scholia i komentarze do kilku wierszy, choć nie do całych *Rapsodii*”.

<sup>194</sup> Por. OH 59, 2; 60, 1; 69, 1; 70, 1 i inne.

<sup>195</sup> Por. OH 6, 8, ed. Ricciardelli, s. 22.

<sup>196</sup> Por. OH 3, 10; 8, 2, 18; 43, 8; 78, 13 i inne.

<sup>197</sup> Por. OC 5-6, 10, 32-35, 42, 126, 130 i 148.

<sup>198</sup> Por. np. OF 31.5, 243.8 i 603.

<sup>199</sup> Por. m.in. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* II 22, 1, ed. M. Marcovich, Leiden, 1995, Brill, 31.

<sup>200</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 229-237.

<sup>201</sup> Por. Proclus, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, III 325, 12-13.

<sup>202</sup> Por. Porphyrius, *Vita Plotini* 22, 24-34, éd. Bréhier, I, s. 25, tłum. pol. Krokiewicz, I, s. 82-83; Synesius Cyrensis, *Hymnus* 9(1), 102-107, éd. Lacombrade, s. 104: „Nawet w upadłych tutaj



niejszym celem duszy, w którym pomagają jej właśnie bogowie anagogiczni, odpowiedzialni za postępowanie duchowe. Najbardziej tajemniczy w tym hymnie jest w. 7 („Bym zdołał rozpoznać nieśmiertelnego boga i człowieka”) – daleka reminiscencja Homera<sup>203</sup>, która brzmi jak formuła chrystologiczna.

Wymienione drogi zbawienia to księgi (w. 5), mity (w. 15), hymny (w. 4) i misteria (w. 4 i 15). Interesującym pendantem do „misteriów hymnów” (w. 4) są *Hymny metryczne* Synezjusza z Cyreny, który uważa, że śpiewanie hymnów trzy razy dziennie wzmacnia kondycję skrzydeł duszy, a z kolei skrzydła pomagają w ucieczce z tego świata<sup>204</sup>. W ogóle Synezjusz i Proklos wydają się wierzyć w oczyszczającą moc literatury: ksiąg, mitów i hymnów, w to, że „święte słowa” mogą zastąpić dawne ofiary i misteria.

### Hymn 5

Hymn do Afrodyty z Licji porusza wątki autobiograficzne i jest jedynym, w którym Proklos nie drąży tematu reinkarnacji.

**Prolog (w. 1)** „Hymn śpiewam na cześć Kurafrodyty, królowej Licji” określa adresatkę hymnu – lokalną boginię z Azji Mniejszej. Rodzina Proklosa pochodziła z Licji<sup>205</sup>, dokładnie z miasta Ksanthos. On sam urodził się w Konstantynopolu, ale wkrótce potem rodzice Patrycjusz i Marcella odesłali go do Ksanthos, aby tam się wychował i odebrał pierwsze nauki.

Przydomek kultowy „Kurafrodyta” to hapaks w greckiej literaturze, niepoświadczony w inskrypcjach. Afrodyta z Licji – bo o to bóstwo przecież chodzi – pojawia się w dwu inskrypcjach napisanych alfabetem i językiem licyjskim. Pierwsza z nich, chronologicznie wcześniejsza (dat. koniec V wieku przed Chr.) to słynna stela kamienna, ufundowana na cześć miejscowej dynastii i ustawiona na agorze w Ksanthos<sup>206</sup>. Tekst w języku licyjskim wymienia wiodące bóstwa tego miasta: Maliya czyli Atena<sup>207</sup>, Ertemi czyli Artemida<sup>208</sup>, Trqqas czyli Zeus<sup>209</sup> i Padrita czyli Afrodyta<sup>210</sup>. Ta sama bogini pojawia się na fryzie metalowego naczynia z British Museum (dat. 350-300 przed Chr.),

został jakiś anagogiczny popęd, gdy przed falami uciekłszy życia, beztrósko na święte zapuszczają się szlaki ku pałacowi rodzica”; tenże, *Hymnus* 7(8), 42-47, éd. Lacombrade, s. 91-92: „Duszę moją wyrwij z ziemskich kajdan! Uwolnij od bólu i ziemskiej tułaczki! Pozwól mi wznosić hymny ze świętym chórami na cześć Twego Ojca, na Twoją cześć”.

<sup>203</sup> Por. Homerus, *Ilias* 22, 9.

<sup>204</sup> Por. Synesius Cyrensis, *Hymnus* 2(4), 283-285, éd. Lacombrade, s. 67. O tym, że hymny miały być śpiewane trzy razy dziennie, por. wyżej nota 36.

<sup>205</sup> Por. Proclus, *Hymnus* 5, 13; zob. Marinus, *Vita Procli* 6, 8 i 36.

<sup>206</sup> Por. *Tituli Lyciae lingua Lycia conscripti* 44, ed. E. Kalinka, Vindobonae 1901, Hoelderli.

<sup>207</sup> Por. tamże 44 c26.

<sup>208</sup> Por. tamże 44 c8.

<sup>209</sup> Por. tamże 44 c30.

<sup>210</sup> Por. tamże 44 b53; zob. E. Payne, *Lycia – Crossroads of Hittite and Greek Traditions*, w: E. Cingano – L. Milano, *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and Near East*, Padova 2008, SARGON, 471-488.



który przedstawia sąd Parysa. Boginie Atena i Afrodyta zostały wyobrażone w greckich szatach i podpisane licyjskim literami. Przy Afrodycie widnieje podpis ΓΛΔΡΕΤΑ, wymowa Pedrita<sup>211</sup>. Bogini Padrita/Pedrita nigdy nie stała się głównym bóstwem Ksanthos (bo ta rola przypadła trójcy z Delos: Apollonowi, Artemidzie i Latonie), ale czczono ją nadal, o czym świadczy inskrypcja z czasów rzymskich dedykowana „Afrodycie słuchającej” (Ἀφροδείτη ἐπηκώφ)<sup>212</sup>.

**Aretologia (w. 2-11)** odnosi się do wyjaśnienia symboliki świętego posągu, który został erygowany jeszcze w czasach pogańskich przez administrację miasta, nie wiadomo, jak dawno temu. W czasach klasycznych często wznoszono świątynie i posągi dla Afrodyty Pandemos („Ludowej”), patronki demokracji i magistratu<sup>213</sup>. Jednak przydomek „Pandemos” nie pada ani w tym hymnie, ani nigdzie indziej w pismach Proklosa. Pojawiają się za to dwa inne epitety bogini: Urania („Niebiańska”, w. 6) i Olympios („Olimpijska”, w. 7). Drugi przydomek pozwala pozycjonować tę boginię w dodekadzie hiper-enkosmicznej, zwanej olimpijską, w VI 11 (por. tabela 1). Afrodyta występuje tu w triadzie anagogenicznej wraz z Hermesem i Apollonem, a jej mąż Hefajstos w wyższej triadzie stwórczej tego samego porządku<sup>214</sup>. Ta niższa Afrodyta była córką Dione, sprawowała pieczę nad małżeństwami<sup>215</sup> i nosiła przydomek Pandemos<sup>216</sup>, czego Proklos nie chce otwarcie przyznać. Odnoszący się do niższej Afrodyty epitet „Urania” został może zaczerpnięty z *Wyroczeni chaldejskich*<sup>217</sup> albo należy go odczytywać w tym sensie, że bogini rządzi niebem i wiąże je w jedną całość z ziemią<sup>218</sup>.

Neoplatonicy żywo interesowali się kultem posągów. Rozróżniali mniej i bardziej święte wśród nich. Damascjusz pisze o specjalistach, którzy znali się na tym<sup>219</sup>. Opisany tutaj posąg trzyma w rękach święte symbole (tekst nie

<sup>211</sup> Por. G. Neumann, *Neufunde lykischer Inschriften seit 1901*, Wien 1979, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Repr. z 1901), nr 307a; D.E. Strong, *A Greek Silver Head-Vase*, „The British Museum Quarterly” 28 (1964) 95-102.

<sup>212</sup> Por. *Tituli Asiae Minoris* II 1 nr 269, ed. E. Kalinka, Vienna 1920, Akademie der Wissenschaften in Wien.

<sup>213</sup> Por. *Supplementum Epigraphicum Graecum* (= SEG) XXVI 1039 – inskrypcja z Erytrai, ok. 400 prz. Chr.; F. Sokolowski, *Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates*, HTR 57 (1964) 1-8 – liczne świadectwa tego kultu w Atenach od okresu klasycznego.

<sup>214</sup> Por. Proclus, *Theologia Platonica* VI 22, ed. Saffrey – Westerink, VI 97, 15-17 i 98, 18-19.

<sup>215</sup> Por. Plotinus, *Enneades* III 5, 2, 14-19, éd. Bréhier, III, s. 77.

<sup>216</sup> Por. Plato, *Symposium* 181a.

<sup>217</sup> Por. OC 173, ed. Majercik, s. 112.

<sup>218</sup> Por. Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 183, ed. Pasquali, 111, 9-11.

<sup>219</sup> Por. Damascius, *Vita Isidori* fr. 174, ed. Zintzen, s. 147: „Herakos miał wrodzony talent rozpoznawania świętych posągów: żywych i martwych. Gdy tylko spojrział, jego serce przeszywał boski szal, zaś ciało i duszę ogarniały dreszcze, jakby był opętany. Jeśli nie zachowywał się w taki sposób, znaczyło to, że posąg jest bez życia i nie ma w nim boga. W ten sposób rozpoznał święty posąg Eona, którego Aleksandryjczycy czcili, jako owładnięty przez bogów Ozyrysa i Adonisa zgodnie z mistyczną zasadą teokracji”.

podaje, jakie), które, jak pisze autor, mają związek z mistycznymi zaślubinami Afrodyty z Hefajstosem (w. 5). Gdzie indziej Proklos omawia i alegorycznie interpretuje znany mit o trójkacie małżeńskim Afrodyty, Hefajstosa i Aresa w tym sensie, że te demiurgiczne bóstwa stwarzają świat widzialny poniżej nich<sup>220</sup>. Nie wiadomo właściwie, dlaczego małżeństwo Afrodyty i Hefajstosa, nieudane i zakończone rozwodem, filozof uważa w tym miejscu za święte. Tam gdzie podaje przykłady świętych małżeństw, tj. Zeus i Hera, Okeanos i Gaia, Kronos i Rea, Zeus i Demeter, Zeus i Kora, nie wymienia Hefajstosa i Afrodyty<sup>221</sup>. *Hymny orfickie* wolą nie wypowiadać się na temat pożycia tej pary<sup>222</sup>, zaś literatura piękna zajmuje się raczej romansem Afrodyty z Aressem niż jej związkami z kulawym mężem.

Posąg z okiem utkwionym w Cnotę (w. 9) może oznaczać, że statua znajdowała się w sanktuarium lub obok posągu Ateny, ponieważ Atena nosiła kultowe imię Arete, czyli Cnota<sup>223</sup>. Bogini Atena, szczególnie czczona w Licji, występuje w tamtejszych zabytkach ramię w ramię z Afrodytą. Najtrudniejsze do interpretacji i właściwie niezrozumiałe wedle naszego stanu wiedzy są w. 9-11. Mitologia nie zna żadnych dzieci Afrodyty i Hefajstosa. Możliwe, że autor odnosi się tu do *Rapsodii orfickich*. Pseudo-Klemens, który znał ten zaginiony poemat, pisał o małżeństwie Afrodyty z jakimś ognistym duchem Pneuma i wyjaśniał je fizykalnie jako zaślubiny ognia i wody<sup>224</sup>.

**Modlitwa (w. 12-15)** zawiera informację o licyjskim pochodzeniu Proklosa (w. 13), podobną do tej, którą filozof zamieścił we własnym epigramie nagrobnym<sup>225</sup>. Ofiara, którą poeta składa ojczystej bogini – odśpiewanie hymnu (w. 12-13), jest jedyną, jaką wolno było zanosić niewidzialnym bogom (por. Wprowadzenie 2-3). Prośba o piękno duszy jest odpowiednia dla tej anagogicznej bogini (por. tabela 2).

## Hymn 6

Hymn do Matki Bogów, Hekate i Janusa-Zeusa jest najbardziej chaldejski spośród *Hymnów* Proklosa i wyróżnia się nietypową kompozycją<sup>226</sup>. Albowiem inwokacja do triady bóstw, powtórzona słowo w słowo, otwiera i zamyka ten utwór (w. 1-3 = 13-15). Refren, rzecz niezwykle w antycznej poezji, wystąpił już w jednym z *Hymnów metrycznych* Synezyjusza z Cyreny<sup>227</sup>, lecz nie two-

<sup>220</sup> Por. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. Kroll, I 141, 1 - 143, 16; tenże, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, I 333, 2-4 i II 27, 16 - 28, 7; zob. Lankila, *Aphrodite in Proclus' Theology*, s. 32-34.

<sup>221</sup> Por. Proclus, *In Platonis Parmenidem* II 775, 20-36, ed. Steel, I, s. 184.

<sup>222</sup> Por. OH 55 *Do Afrodyty* i 66 *Do Hefajstosa*, ed. Ricciardelli, s. 144-146 i 170.

<sup>223</sup> Por. Proclus, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, I 170, 3-10; OF 266.

<sup>224</sup> Por. Ps-Clemens, *Homiliae* VI 13, 2, GCS 42bis, 111.

<sup>225</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 36, ed. Masullo, s. 92: „Ja jestem Proklos rodem z Licji”.

<sup>226</sup> Por. J. Danielewicz, *Morfologia hymnu antycznego*, Poznań 1976, UAM, 89.

<sup>227</sup> Por. Synesius Cyrensis, *Hymnus* 8(9), 10-11 = 28-29, éd. Lacombrade, s. 94-95.

rzył ram kompozycyjnych jak tutaj. Uporczywa repetycja  $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$  („witaj!”) na początku każdego z wersów i dwukrotna w trzecim przypomina hymny magiczne<sup>228</sup>. Pomiędzy refrenami umieszczona została modlitwa (w. 4-12). *Hymn* 6 różni się od innych znanych hymnów do Matki Bogów: homeryckiego<sup>229</sup>, orfickiego<sup>230</sup> i epigraficznego z Epidauros<sup>231</sup>.

**Inwokacja (w. 1-3 = 13-15).** Podstawowy problem, który nastęrcza ten krótki tekst, to liczba bogów. Jedynym miejscem w systemie Proklosa, gdzie bóstwa te występują razem w sekwencji Matka Bogów (= Rea), Hekate i Zeus, jest IV 2-3 w tabeli 1. Jak widzimy, obie boginie są tu równorzędne, z tym, że Rea znajduje się po stronie orfickiej, a Hekate – chaldejskiej. W takim razie otrzymujemy dwa bóstwa, a nie trzy<sup>232</sup>. R. M. Van den Berg<sup>233</sup> kontrargumetuje, że są tu jednak trzy bóstwa: Rea i jej syn Zeus – Umysł Demiurga (pozycja IV 2-3 w tabeli 1) oraz Artemida-Hekate, należąca do niższych demiurgów (pozycje V 4 i VI 9).

Moim zdaniem, identyfikacja bóstw powinna być jeszcze inna: Matka Bogów to Rea, żona Kronosa i macierz dwudziestu czterech bogów<sup>234</sup>; Hekate to chaldejskie *alter ego* Rei<sup>235</sup>; Janus nie jest identyczny z Zeusem, choć obaj znaleźli się razem w jednym wersie. Janus bowiem był utożsamiany nie z Zeusem, lecz z Kronosem<sup>236</sup>, a Zeus był uważany za syna jego i Rei. W systemie chaldejskim Hekate zajmowała pozycję centralną pomiędzy dwoma Ojcami Źródła, czyli właśnie Kronosem i Zeusem<sup>237</sup>. Proklos zatem adresuje *Hymn* 6 do trzech następujących bóstw: Rei-Hekate, Kronosa-Janusa i Zeusa, które razem stanowią pierwszą triadę noeryczną (IV 1-3 w tabeli 1).

Filozoficzna interpretacja Matki Bogów nie jest jedyną możliwą. Wiadomo od Marinosa, że pobożny Proklos czcił tę boginię w sposób szczególny, poddając się co miesiąc rytualnym oczyszczeniom na jej cześć ( $\text{Μητροφακὰς} \dots \text{καστέϊας}$ ), jak dawniej Frygowie i Rzymianie, i otrzymał od niej wiele

<sup>228</sup> Por. PGM IV 670-672b, 688-692.

<sup>229</sup> Por. *Hymni Homerici* 14.

<sup>230</sup> Por. OH 27 *Do Matki Bogów*, ed. Ricciardelli, s. 76.

<sup>231</sup> Tekst wydawany wielokrotnie, m.in. w IG IV<sup>2</sup>1, 131; SEG LV 426; *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*, ed. W.D. Furley – J.M. Bremer, I, Tübingen 2001, Mohr, 214-223.

<sup>232</sup> Por. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, s. 365-366.

<sup>233</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 256-262.

<sup>234</sup> Por. Proclus, *Theologia Platonica* V 11, ed. Saffrey – Westerink, V 35, 21 - 39, 24; tenże, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, III 179, 9-10.

<sup>235</sup> Jeden z fragmentów *Wyroczni chaldejskich* nazywa Hekate Reą, por. OC 56, ed. Majercik, s. 70: „Rea – źródło i źródło noerycznych bogów. Ona pierwsza w swym tajemnym łonie przyjmując narodziny ich wszystkich i pospiesznie rozlewa na wszechświat”.

<sup>236</sup> Por. Herodianus, *Ab excessu divi Marci* I 16, 1-2, ed. E. Bekker, Leipzig 1855, Teubner, 31.

<sup>237</sup> Por. OC 50, ed. Majercik, s. 68; Proclus, *Theologia Platonica* V 11, ed. Saffrey – Westerink, V 36-37.

łask<sup>238</sup>. Specjalnie o tej bogini napisał książkę (Μητροφωκίην ... βιβλον), w której wyjaśniał alegorycznie misteria, mity i pieśni lamentacyjne śpiewane o niej i Attysie<sup>239</sup>. Biograf zachęca do przeczytania tej książki. W domu należącym przypuszczalnie do Proklosa i odkopanym pod Akropolem archeologowie znaleźli kapliczkę z wizerunkiem Matki Bogów, a także kości prosiąt, które były tam składane w ofierze<sup>240</sup>.

Marinos opowiada o pewnym epizodzie z życia swego mistrza, kiedy musiał zawiesić działalność Akademii na rok (data nieustalona). Wtedy to wyjechał na głęboką prowincję, do Lidii w Azji Mniejszej, by tam poświęcić się bez reszty badaniu tajemnych misteriów, które przetrwały w ludzkiej pamięci<sup>241</sup>. Informacja ta odnosi się zapewne do lidyjskich rytuałów na cześć Matki Bogów. Pausanias Periegeta w II wieku po Chr. odwiedził świątynię i posąg Matki Plastene na górze Sipylos koło Magnezji w Lidii<sup>242</sup>, te same, które zostały odkopane w 1887 roku<sup>243</sup>. Znalaziono tam greckie inskrypcje: fundacyjną<sup>244</sup> i dwie dedykacyjne z imieniem Matki Bogów Plastene<sup>245</sup>, marmurowy relief z wyobrażeniem samej bogini z jej atrybutami, paterą i tympanonem<sup>246</sup> oraz marmurowy posąg Plastene siedzącej między lwami<sup>247</sup>. Zabytki te pochodzą z wieków od II do IV.

Zestawienie Matki Bogów z Hekate i Janusem nie było niezwykle w religii późnoantycznej. Znane są reliefy z przedstawieniami tronującej Matki Bogów adorowanej przez Hekate z pochodnią i Hermesa Kadmilosa<sup>248</sup>. Zdażało się połączenie Matki Bogów z Janusem, czyli jej mężem Saturnem<sup>249</sup>.

<sup>238</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 19, ed. Masullo, s. 75.

<sup>239</sup> Por. tamże 33, ed. Masullo, s. 90 = Suda, *Lexicon* Pi 2473, ed. Adler, s.v. Proclus.

<sup>240</sup> Por. A. Karivieri, *The „House of Proclus” on the Southern Slope of the Acropolis: A Contribution*, w: *Post-Herulian Athens: Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267-529*, ed. P. Castrén, Helsinki 1994, Suomen Ateenan-instituutin, 115-139.

<sup>241</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 15, ed. Masullo, s. 71-72: „Wyjechał wtedy z Aten i odbył podróż do Azji, uznawszy, że dobrze mu to zrobi. Mówią, że do tego wyjazdu zachęcił go jego duch opiekuńczy (*daimonion*), aby zapoznał się z dawnymi rytuałami, które tam jeszcze się zachowały. On sam coraz lepiej rozumiał tamtejsze rytuały, zaś miejscowi uczyli się od niego, filozofa, sensu czynności rytualnych, które od długiego czasu zaniedbali. Tak czyniąc, tak żyjąc, zrealizował lepiej niż pitagorejczycy zalecenie ich mistrza ŻYJ W UKRYCIU. Po rocznym pobycie w Lidii powrócił do Aten, wiedziony przez opatrność bogini, która miłuje mądrość”.

<sup>242</sup> Por. Pausanias, *Graeciae descriptio* III 22, 4, ed. M.H. Rocha-Pereira, I-III, Leipzig 1973-1981, Teubner, tutaj I, s. 258; tamże V 13, 7, ed. Rocha-Pereira, II, s. 32.

<sup>243</sup> Por. *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (= CCCA), ed. M.J. Vermaseren, I-VII, Leiden 1977-1989, Brill, tutaj CCCA I 443.

<sup>244</sup> Por. CCCA I 451.

<sup>245</sup> Por. CCCA I 452-452.

<sup>246</sup> Por. CCCA I 450.

<sup>247</sup> Por. CCCA I 452; zob. także *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* (= LIMC), ed. H.C. Ackermann et al., I-XX, Zürich 1981-2009, Artemis, tutaj LIMC VIII/1 749, s.v. Kybele.

<sup>248</sup> Por. CCCA V 28; relief z Berlina SK 691/K 106.

<sup>249</sup> Por. inskrypcja wotywna z Maktar: CCCA V 78: MATRI MAGNAE ET IANO PATRI AUGUSTO.

Autorzy antyczni lubili wydobywać analogie między grecką boginią Hekate a rzymskim bogiem Janusem: oba bóstwa strzegły drzwi, dlatego też dzieliły kultowy przydomek „odźwierny” (Θυράϊος), i miały dwie twarze, po jednej z przodu i z tyłu głowy, skąd wziął się ich wspólny epitet „o dwu twarzach” (ὄμφιπρόσωπος i *bifrons*)<sup>250</sup>. Klamrowa kompozycja hymnu – identyczna inwokacja na początku i na końcu – stanowi ilustrację tego właśnie przydomka.

**Modlitwa (w. 4-12)** maluje obraz rozbitka, który błąka się po dalekich morzach w ciemności i obłądnie, nie mogąc odnaleźć drogi do domu. Obraz jest oczywiście alegoryczny: marynarz to dusza ludzka, zmuszona do wciele-  
nia się, fale morskie to wody kolejnych narodzin, niebieskie jak niesamowita bogini inkarnacji Nemezis z pieśni Mezomedesa<sup>251</sup>. W krótkim tekście modlitwy powtarza się zdanie: „Tak, błagam, rękę podajcie” (w. 8 i 11), które jest ewidentnym odniesieniem do teurgii<sup>252</sup>. Zły stan zachowania *Wyroczni chaldejskich* nie pozwala doprecyzować, w jakim momencie rytuału i kogo z bogów teurg prosił o podanie pomocnej dłoni. Synezjusz z Cyreny w jednym z hymnów także błagał Boga o podanie ręki i uwolnienie z kajdan życia i ciała, ziemi i materii. Ustęp z Synezjusza, żywo przypomina treść i kontekst modlitwy Proklosa:

„Ciało moje zachowaj  
Wolne od chorób,  
Ducha mojego zachowaj  
Wolnego od hańby!  
Przynieś mej duszy  
Zapomnienie o żądzach,  
Aby skrzydło duszy  
Utuczyło się  
W tym życiu,  
Tu na ziemi,  
Na Twoich hymnach.  
Abym po tym życiu,  
Życiu w ciężkich  
Kajdanach ziemskich,  
Wolny od materii,  
Wzleciał prosto

<sup>250</sup> Por. Macrobius, *Saturnalia* I 9, 4-13, ed. Kaster, I, s. 92 (Janus i Hekate jako odźwierni; Janus *bifrons* i Janus *quadriformis*); Plutarchus Chaeronensis, *Numa* 19, 6 (Janus); Proclus, *In Timaeum Platonis commentaria*, ed. Diehl, II 130, 23; II 246, 19 (Hekate u Proklosa ma dwie twarze, bo patrzy na bogów ponad nią i jednocześnie na bóstwa niższe, których jest matką, w tym na Duszę Świata); LIMC V/1 618-623, s.v. Ianus (przedstawienia ikonograficzne dwugłowego Janusa).

<sup>251</sup> Por. Mesomedes, *Fragmenta*, DAGM 28: „O Nemezis, skrzydlata szalo życia, niebieska bogini, córko Dike!” Nemezis była często wyobrażana w sztuce jako niebieski gryf, który obraca koło losu, por. fajansowa figurka z Egiptu z II wieku, Brooklyn Museum nr inv. 53.173.

<sup>252</sup> Por. OC 210c, ed. Majercik, s. 128: „synowie teurgów nazywają demiurgiczne moce *rękami*”.

Na twój dwór,  
Do twego łona,  
Skąd duszy  
Wylewa się źródło.  
Ty rękę podaj,  
Ty wezwij, ty szczęśliwy,  
Z materii wyprowadź  
Błagalną duszę<sup>253</sup>.

Uwolnienie się z więzów życia to tylko wstępna prośba. Tą właściwą i najważniejszą jest szczęśliwy powrót do Boga – do portu pobożności u Proklosa (*Hymn 6*, w. 12), na łono i dwór Ojca u Synezjusza. Powrót do portu i światła to również temat chaldejski<sup>254</sup>. Proklos uwielbia rozpisywać się o ziemskiej odysei duszy, która po długich wędrówkach w ciele zawija wreszcie do „mistycznego portu” (μυστικὸς ὄρμος) albo „ojcowskiego portu” (πατρικὸς ὄρμος):

„Jedynie życie zgodne z Umysłem jest wolne od tułaczki i to jest właśnie ów mistyczny port duszy, do którego poezja przyprowadza Odyseusza<sup>255</sup> po wielu tułaczkach życia<sup>256</sup>.”

„Po wędrówkach w świecie narodzin, po oczyszczeniu, po świetle wiedzy oświeca nas wreszcie noeryczna aktywność – umysł w nas, który kotwiczy duszę w Ojcu, wpaja w nią demiurgiczne intelekcyjne, stapia się jak światło ze światłem – światło piękniejsze, subtelniejsze i prostsze niż światło wiedzy. To jest właśnie ojcowski port, znajdowanie Ojca, nieskalane zjednoczenie z Nim<sup>257</sup>.”

W systemie Proklosa Ojciec, do którego dusza wraca po ziemskich wędrówkach, to Zeus, drugi Ojciec Źródła, Umysł Demiurga i pierworodny syn Matki Bogów (por. IV 3 w tabeli 1), odpowiedzialny za ἐπιστροφή, czyli drogę powrotną niższych bogów i dusz do Ojca i Bytu, z którego wszyscy emanowali (por. I-II w tabeli 1)<sup>258</sup>. Umysł człowieka, co prawda, identyfikuje się z Umysłem Boskim,

<sup>253</sup> Synesius Cyrensis, *Hymnus 2(4)*, 275-299, éd. Lacombrade, s. 66.

<sup>254</sup> Por. OC 115, ed. Majercik, s. 92: „Trzeba się spieszyć do światła i do promieni Ojca, skąd została wysłana twoja dusza, odziana w wielki intelekt”. „Port” jest to przypuszczalnie termin chaldejski, jednak w zachowanych fragmentach *Wyroczeni chaldejskich* brak tego wyrażenia.

<sup>255</sup> Alegoryczna interpretacja *Odysei* – jako przygody duszy w morzu materii – była pomysłem wcześniejszych neoplatoników, zob. Plotinus, *Enneades I 6, 8*, 12-21, éd. Bréhier, I, s. 104, tłum. pol. Krokiewicz, I, s. 139; Porphyrius, *De antro nympharum* 34-35, ed. Simonini, s. 80-84, tłum. P. Ashwin-Siejkowski: Porfiriusz z Tyru, *Grota Nimf*, ŻMF, Kraków 2006, WAM, 77-79 (Porfiriusz cytuje tu medioplatonika Numeniusza z Apamei, fr. 33, éd. É. des Places, Paris 1973, Les Belles Lettres, 84).

<sup>256</sup> Proclus, *In Platonis Parmenidem V 1025*, 25-27, ed. Steel, II, s. 255.

<sup>257</sup> Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, I 302, 17-25; por. tenże *Theologia Platonica IV 26*, ed. Saffrey – Westerink, IV 77, 20-21.

<sup>258</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 51-56.



ale powrót do owego upragnionego światła wymaga oczyszczenia się z całego brudu życia ziemskiego i dlatego nie jest łatwy. Stąd autor, Odyseusz na morzu materii, modli się do bóstw o dwu twarzach o zesłanie pomyślnych wiatrów.

### *Hymn 7*

Hymn do Ateny jest najdłuższym (w. 1-52) i najbardziej osobistym (obok *Hymnu 5*) z zachowanych *Hymnów* Proklosa oraz jedynym, który zawiera treść mitologiczną w aretologii. Obsesyjnie powtarzane „słuchaj!” (κλῦθι/κέκλυθι) ma przykuć uwagę adresatki do błagalnej postawy piszącego, który znalazł się w szczególnie trudnej sytuacji życiowej, jak również stanowi nawiązanie do *Hymnów orfickich*, gdzie słowo to jest nadużywane<sup>259</sup>. Hymn dzieli się na inwokację, aretologię i rozbudowaną część prekacyjną. Utwór zdecydowanie różni się od dwu hymnów homeryckich do Ateny<sup>260</sup>, mimo homeryckich fraz, którymi operuje<sup>261</sup>, i od krótkiego hymnu orfickiego do Ateny<sup>262</sup>, który miał być śpiewany podczas ofiary z wonnego kadzidła. Być może *Hymn 7* wykazywałby więcej analogii do peanu z Epidauros (III wiek po Chr.), gdyby ten ostatni zachował się w lepszym stanie<sup>263</sup>.

**Inwokacja (w. 1-6)** zawiera wystarczająco wiele wskazówek, by można było zidentyfikować właściwą Atenę w tabeli 1, gdzie bogini ta pojawia się trzykrotnie na różnych poziomach boskości (w IV 4, V 6 i VI 5). Atena, jak czytamy w hymnie (w. 1-2), ma emanować (w tekście greckim orficko-chaldejskie słowo „wytryskać”<sup>264</sup>) bezpośrednio ze źródła swego ojca Zeusa i jest pierwsza w łańcuchu; musi więc chodzić o lokalizację w IV 6. Atena emanowała dalej, jak pisze Proklos w innym miejscu<sup>265</sup>, na bogów drugo- i trzeciorzędnych, stąd jej dwukrotna obecność w Berle Fanesa (V 6 i VI 5) i kultowy przydomek „Tritogeneia” (por. w. 3) – bo Proklos wyprowadza etymologię tego epitetu od τρίτος, czyli „trzeci”, „trzeciorzędny”. Nie można uważać owej Pallady Tritogenei (jak Van den Berg<sup>266</sup>) za boginię należącą do archontów, gdyż w tym miejscu (V 6) występuje ona w triadzie ożywicieli wraz z Artemidą i Korą i nie jest pierwsza w łańcuchu, lecz ostatnia<sup>267</sup>. Atena z *Hymnu 7* rozpoczyna drugą

<sup>259</sup> Por. OH 3, 3; 4, 9; 8, 1 i 20; 9, 1 i inne.

<sup>260</sup> Por. *Hymni Homerici* 11 i 28.

<sup>261</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 274-314.

<sup>262</sup> Por. OH 32, ed. Ricciardelli, s. 88-90.

<sup>263</sup> Hymn IG IV<sup>2</sup> 1, 134 zaczyna się od adnotacji, że ma być śpiewany o trzeciej godzinie, czyli o dziewiątej rano. Czytelne są początki dwóch pierwszych wersów: „Witaj Pani Pallado..., wspaśniała dziewico...”. Ułamki dalszych słów pozwalają wnosić, że opiewa się Atenę w zbroi i takiej postaci, jaką nadał jest Fidiasz w posągu chryzelefantynowym stojącym w Partenonie na Akropolu. Rekonstrukcja i fotografia utworu, w: R. Wagman, *Restorations on the Epidaurian Hymns*, ZPE 103 (1994) 101-102.

<sup>264</sup> Gr. ἔκθορον (ἐκθρόσκειν); por. OF 8; OC 37 i 42.

<sup>265</sup> Por. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, I 166, 25-27.

<sup>266</sup> Por. Van den Berg, *Proclus' Hymns*, s. 40.

<sup>267</sup> Por. *Theologia Platonica* VI 11, ed. Saffrey – Westerink, VI 51, 20 - 52, 5.

triadę noeryczną – triadę Nieskalanych (IV 4-6), która wraz z pierwszą triadą noeryczną (IV 1-3) i monadą podziału (IV 7) tworzy noeryczną hebdomadę, czyli Umysł Demiurga (IV). Z tego właśnie powodu w drugiej części hymnu pojawiają się określenia Ateny takie jak „mądrość” (w. 7) i „noeryczna sztuka” (w. 20). W podobnym sensie i miejscu w hierarchii bogini ta wystąpiła w systemie teozoficznym Juliana Apostaty, gdzie była nie tylko pierwszym demiurgiem, umysłem Heliosa<sup>268</sup>, lecz także osobistą strażniczką cesarza, która wyrwała go z rąk morderczych krewnych i pomogła zdobyć tron<sup>269</sup>.

**Aretologia (w. 7-30)** odnosi się do pięciu następujących mitów:

- 1 skądinąd nieznaną wersję gigantomachii (w. 7-8);
- 2 orfickiego mitu o nieudanych zalotach Hefajstosa do Ateny (w. 9-10)<sup>270</sup>;
- 3 kolejnego orfickiego mitu o ocaleniu przez Atenę bijącego serca Bachusa, Duszy Świata (por. VII 1b w tabeli 1), którego półwiartowali Tytani (w. 11-15)<sup>271</sup>;
- 4 nieznanego mitu o walce Ateny z Hekate (w. 16-20);
- 5 znanej opowieści o tym, jak Atena i Posejdon rywalizowali o Akropol (w. 21-30)<sup>272</sup>.

Być może mit o Atenie i Hekate („Tyś to toporem swoim wykarczowała bydłce łby żądz wszystkowiedzącej Hekate”) ma jakiś związek z chaldejskimi psami. *Wyrocnie Chaldejskie* mówią o demonicznych psach, względnie bestiach, które Hekate trzyma pod kluczem w głębinach ziemi i jeździ na nich, kiedy zechce. Również Synezjusz z Cyreny obawia się szczeniąt, pożeraczy dusz, które zsyła skrzydlaty demon materii<sup>273</sup>. Bez względu na to, czy bestie Hekate są chaldejskie, czy nie, należy je lokalizować w VII 5b w tabeli 1.

<sup>268</sup> Por. Julianus, *Oratio* IV(XI) 31-32, 149a-150a i 40, 154d.

<sup>269</sup> Por. tenże, *Oratio* VII 22, 232c-234a.

<sup>270</sup> Por. OF 270.

<sup>271</sup> Por. OF 326-329; Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, II 173, 1-7; tenże *In Platonis Alcibiadem*, ed. A.P. Segonds: *Sur le „Premier Alcibiade” de Platon*, I, Paris, 1985, Les Belles Lettres, 43, 24.

<sup>272</sup> Por. Apollodorus, *Bibliotheca* III 14, 1; Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. Diehl, I 173, 9-15.

<sup>273</sup> Por. OC 90, ed. Majercik, s. 84: „Z łona ziemi wyskakują chthoniczne psy. Nigdy nie pokazują śmiertelnym żadnego prawdziwego znaku”; tamże 91, ed. Majercik, s. 84: „powozi powietrznymi, ziemskimi i wodnymi psami”; tamże 135, ed. Majercik, s. 100: „Nie wolno ci patrzeć na owe psy przed inicjacją w ciele. Bo te psy są chthoniczne, złośliwe i bezwstydnne, czarują dusze i odwodzą je od inicjacji”; tamże 157, ed. Majercik, s. 108: „W twym naczyniu zamieszkają bestie ziemi”; Synesius Cyrensis, *Hymnus* 1(3), 88-101, éd. Lacombrade, s. 48: „Niech się schowa pod ziemię skrzydlaty wąż – demon materii, chmura dusz, miłośnik idoli, co podczas modlitw szczeniaki woła. Ty Ojczy, Ty szczęśliwy, Ty odpędź psy – pożeraczy serc od mej duszy, od moich modłów, od mego życia, od moich spraw”; tenże, *Hymnus* 2(4), 241-256, éd. Lacombrade, s. 66: „Odpędź choroby, odpędź troski, które niszczą duszę, odpędź bezwstydnego psa podziemnego, demona ziemi od mojej duszy, od moich modłów, od mego życia, od moich spraw! Z dala od ciała, z dala od ducha, z dala od wszystkich naszych spraw niech demon czeka!”; zob. S.I. Johnston, *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta GA 1990, Scholar, 134-142.

**Modlitwa (w. 31-52)** wnosi osobisty akcent. Atena, opiewana przez *Rapsodie orfickie* jako Cnota (Ἀρετή)<sup>274</sup> i Zbawicielka (Σώτειρα)<sup>275</sup>, była patronką Proklosa od chwili narodzin, stąd jego deklaracja „jestem twój” (w. 42). Marinos informuje, że Atena Poliuchos, protektorka Konstantynopola, asystowała matce Proklosa przy porodzie, a potem, gdy dorósł, ukazała mu się we śnie, nakazując studiowanie filozofii. To ona zachęciła go, by rzucił studia retoryczne w Aleksandrii i zajął się filozofią perypatetycką, a następnie wstąpił do Akademii Platońskiej (w 430 r.)<sup>276</sup>. Gdy został diadochem Akademii (w 437 r.), zamieszkał u stóp Akropolu w tym samym domu, który należał ongiś do Plutarcha i Syrianosa (dom ten został odkopany, zob. Karivieri). Posesja znajdowała się między świątynią Asklepiosa a teatrem Dionizosa, więc okna Akademii wychodziły na Akropol – symbol Ateny<sup>277</sup> (por. *Hymn 7*, w. 22).

W 470 r., gdy filozof miał 58 lat, posąg Ateny Dziewicy dłuta Fidiasza został usunięty z Partenonu przez „świętokradców”, przez których Marinos rozumie chrześcijan. Był to ciężki cios dla Proklosa. Bogini zesłała mu wtedy pocieszający sen, zapowiadając, że wkrótce przeprowadzi się do niego<sup>278</sup>. Biograf pisze o „przeciwnych wiatrach Tyfona” i „gryfogigantach”, czyli znowu chrześcijanach, którzy rozpętali taką nagonkę na filozofa (data nie jest możliwa do ustalenia), iż musiał opuścić swój dom u stóp Akropolu i udać się na roczne wygnanie do Lidii<sup>279</sup>. Zapewne w tych dramatycznych okolicznościach powstała polemika pt. *Osiemnaście dowodów antychrześcijańskich*<sup>280</sup> i być może hymn do Ateny. Wtedy zrozumiała się staję tak żarliwa modlitwa o obronę przed wrogami (*Hymn 7*, w. 52). Być może „Giganci” z w. 8, których Atena pokonała swą mądrością, to także chrześcijanie, ponieważ w kręgu Akademii Platońskiej miano to było zastrzeżone dla chrześcijan. Przewisko wzięło się stąd, że za chrześcijańskiego władcy Teodozjusza II wzniesiono na

<sup>274</sup> Por. OF 266.

<sup>275</sup> Por. OF 316.

<sup>276</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 6 i 9, ed. Masullo, s. 63 i 65.

<sup>277</sup> Por. tamże 29, ed. Masullo, s. 86: „Pomagał mu w tym [tj. ŻYJ W UKRYCIU] także i dom, w którym zamieszkał. Miał bowiem szczęście mieszkać w tym samym dogodnym domu, gdzie uprzednio Syrianos, którego nazywał swoim ojcem, jak i Plutarch, którego nazywał dziadkiem. Dom ten znajdował się w bliskim sąsiedztwie świątyni Asklepiosa, deifikowanego przez Sofoklesa, i świątyni Dionizosa obok teatru, a także miał widok na Akropol”.

<sup>278</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 30, ed. Masullo, s. 86-87: „Przez wybór filozoficznego życia stał się drogi bogini miłującej mądrość. Sama to objawiła, gdy jej posąg wzniesiony w Partenonie został przeniesiony przez owych ludzi, którzy nie wahają się tknąć nietykalnych rzeczy. Filozofowi przyśniło się, że przyszła do niego piękna kobieta, która zapowiedziała, że musi szybko przygotować swój dom, bo *pani Atenais pragnie z tobą zamieszkać*”.

<sup>279</sup> Por. tamże 15, ed. Masullo, s. 71: „Odwagę cywilną Proklos osiągnął w takim stopniu jak Herakles. Pośród największej zawieruchy, pośród sztormu i nawałnicy, gdy wiejące w oczy wiatry Tyfona wstrząsnęły jego ułożonym życiem, zdołał uratować się, wykazując się przy tym wielką odwagą i opanowaniem mimo niebezpieczeństwa. Niestety, pewnego razu stał się obiektem ataków pewnych gryfogigantów. Wtedy to, osaczony przez nich, musiał poddać się obrotowi wszechświata”.

<sup>280</sup> Por. Suda, *Lexicon* Pi 2473, ed. Adler, s.v. Proclus.

ateńskiej agorze ogromny Pałac Gigantów (dat. 410-425), na który wychodziły okna domu Plutarcha, Syrianosa i Proklosa<sup>281</sup>.

Dziwić może supplikacja o żonę i dzieci u człowieka, który wyrzekł się małżeństwa, mimo że ukochany mistrz Syrianos pragnął ożenić go ze swą krewną Edeją<sup>282</sup>. Natomiast nie dziwi błaganie o sławę (w. 50), ponieważ Proklos był bardzo ambitny<sup>283</sup>, ani o zdrowie (w. 43-46), gdyż filozof obawiał się, że odziedziczył artretyzm po swym ojcu<sup>284</sup>. Atena należała do bóstw uzdrowicieli<sup>285</sup>, tak jak Asklepios i Telesforos, u których filozof szukał ratunku, ilekroć źle się czuł<sup>286</sup>. Oblicze rozciągające świąty blask (w. 31) to tyleż odniesienie do chryzelefantynowego posągu, który chrześcijanie usunęli z Partenonu, co standardowa cecha bóstw przynoszących zdrowie<sup>287</sup>.

\*\*\*

Pytanie o to, do jakiej religii przynależą bogowie *Hymnów* wydaje się źle postawione. Proklos dążył do uzgodnienia różnych systemów religijnych między sobą i włączenia ich wszystkich w jeden wielki łańcuch bytów (por. tabela 1: Boska hierarchia Proklosa). Tendencja do łączenia a nie dzielenia różnych religii jest najlepiej widoczna w *Hymnie* 6, skomponowanym w taki sposób, że nie sposób rozstrzygnąć, czy treść odnosi się do wierzeń greckich, rzymskich czy chaldejskich. Badanie tożsamości religijnej bóstw *Hymnów* z pewnością sprzeciwiałoby się intencjom ich Autora.

Natomiast można i trzeba pytać, jaką część wielkiego łańcucha stanowią boscy adresaci *Hymnów*. Okazuje się, że są nimi Demiurgowie (por. pozycje IV-VI w tabeli 1). Autor nie zwraca się ani do Niewidzialnego Ojca, jak Synezjusz w swoich *Hymnach*, ani też do bogów kosmicznych, jak *Hymny orfickie*. Modlitwy swoje kieruje do bóstw, które, znajdując się pomiędzy dwoma sferami, niewidzialną i widzialną, odpowiadają zarówno za wcielenie dusz, jak i za tzw. ἐπιστροφή, czyli ich nawrócenie, naprawę i powrót do Jedna (por. I-II w tabeli 1). Właśnie powrót do Ojca, Pierwszego Ognia, wydaje się faktycznym – choć niewypowiedzianym – pragnieniem autora, który we wszystkich swych hym-

<sup>281</sup> Por. Athanassiadi, *Persecution and Response in Late Paganism*, s. 7.

<sup>282</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 17, ed. Masullo, s. 73; Damascius, *Vita Isidori* fr. 124, ed. Zintzen, s. 105.

<sup>283</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 32, ed. Masullo, s. 89; zob. też tamże 16, ed. Masullo, s. 72-73.

<sup>284</sup> Por. tamże 31, ed. Masullo, s. 87.

<sup>285</sup> Por. Plutarchus Chaeronensis, *Pericles* 13.8 (kult Ateny Hygiei w Partenonie); Aelius Aristides, *Hieroi logoi* II 41-42, ed. Keil, s. 403-404 (Atena Dziewica z Partenonu ukazuje się we śnie podczas zarazy w 163 r. po Chr. i uzdrawia chorego).

<sup>286</sup> Por. Marinus Neapolitanus, *Vita Procli* 7 i 32, ed. Masullo, s. 64 i 88.

<sup>287</sup> Por. *Hymn do Telesforosa*, IG III<sup>1</sup> 171, 15-16: „Ty swym obliczem rozpromienionym świętą radością budzisz śmiech wokół”. Tekst pochodzi z ateńskiej inskrypcji, datowanej na II-III w. po Chr., zob. Furley – Bremer, *Selected Cult Songs*, I, s. 268-271.

nach (z wyjątkiem *Hymnu* 5) modli się żarliwie o ratunek, niczym rozbitek na morzu narodzin. Można zaryzykować hipotezę, że hymny były częścią licznych rytuałów oczyszczających, którym poddawał się Proklos, by raz na zawsze stopić się z Ogniem i nigdy więcej nie wracać na ten świat: zimny, ciemny i głośny.

Przedstawiona w artykule analiza *Hymnów* 1-7 daje podstawę do identyfikacji bóstw i ułożenia *Hymnów* Proklosa w kolejności odpowiadającej pozycji hierarchicznej adresatów. Podaję od najwyższej do najniższej:

- Hymn 6** hymn do Ojców Źródła, czyli Wielkich Demiurgów: Kronosa, Hekate i Zeusa
- Hymn 7** hymn do Ateny, pierworodnej Zeusa Demiurga z *Hymnu* 6
- Hymn 2** hymn do Afrodyty Uranii, ostatniej z Wielkich Demiurgów
- Hymn 1** hymn do Heliosa, jednego z Demiurgów Niższych w tzw. Berle Fanesa
- Hymn 4** hymn do triady anagogenicznej olimpijskiej dwunastki w Berle Fanesa
- Hymn 5** hymn do Afrodyty Dionaia, drugiej z tejże triady anagogenicznej (por. *Hymn* 4)
- Hymn 3** hymn do Muz, ostatnich Niższych Demiurgów z Berła Fanesa.

Patrząc na gigantycznie rozbudowaną „boską hierarchię Proklosa” (tabela 1), nie powinniśmy tracić z oczu rzeczy najważniejszej: neoplatoński politeizm jest w swej istocie monoteizmem, bo „jedność w tajemny sposób staje się wielością, a potem znowu jednością”.

## PROCLUS' HYMNS: PHILOSOPHY AND CULTS

### (Summary)

The present paper consists of the introduction to the Neoplatonic and Chaldean systems, the first Polish translation of seven extant *Hymns* by Proclus (AD 412-485), and the commentaries on each of them. This essay is a polemic against the well-known book by R.M. Van den Berg entitled *Proclus' Hymns* (Leiden 2001, Brill), which shows, above all, the Chaldean influences (cf. *The Chaldean Oracles*, ed. R. Majercik, Leiden 1989, Brill). I have argued that the philosopher used much more literary patterns than the *Chaldean Oracles* to illustrate the Neoplatonic „oecumenism” (an expression of P. Athanassiadi), i.e. syncretism of all the late-pagan religions. I have argued, further, that the philosopher's cult-songs had been used in purifications and mystery rites of all the religions, but there is no evidence for theurgy alone. I disagree with M. Van den Berg in the main thesis of his book that the gods to whom the hymns were addressed should be identified with the leader-gods of Proclus' system. My argumentation leads to the conclusion that the gods of Proclus' *Hymns* can be identified with the Great Demiurges (*Hymns* 2, 6, 7) and the Lesser Demiurges (*Hymns* 1, 3, 4, 5). The elaborate theological system con-

structured by Proclus and the location of gods from the *Hymns* in it are shown in the special diagram (table 1).

**Słowa kluczowe:** Proklos, hymny, system neoplatoniczny

**Key words:** Proclus, hymns, neoplatonic system